



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**Frauen mit Migrationshintergrund aus islamischen
Kulturkreisen und Behinderung.**

Eine exemplarische Studie zur Teilhabesituation
muslimischer Frauen mit Behinderung in Österreich.

Verfasserin

Anna-Theresa Pühringer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, im Mai 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 297

Studienrichtung lt. Studienblatt: Pädagogik

Betreuer: Univ. Prof. Mag. Dr. Gottfried Biewer

Kurzfassung

Der global gesehen kontinuierliche Anstieg von Mobilität und Migrationsbewegungen und die damit einhergehend wachsende kulturelle Heterogenität innerhalb der Gesellschaft finden nicht zuletzt auch ihren Niederschlag in Österreich und seiner Bevölkerung. Im Bewusstsein der Tatsache, dass die gelebte Gleichberechtigung – einerseits für Menschen mit Migrationserfahrung bzw. –hintergrund, andererseits für Menschen, die mit den Folgen einer Behinderung leben – bei Weitem noch nicht erreicht ist, kann davon ausgegangen werden, dass jene Menschen, die mit den Auswirkungen eines Migrationshintergrundes UND einer Behinderung in Österreich leben, in ihrem Lebensvollzug in besonderer Weise Einschränkungen erfahren. Erweitert man diese Problematik nun noch um den Aspekt der Geschlechtlichkeit, und geht mit EHRIG (2004) weiters davon aus, dass Normalität sich innerhalb einer Gesellschaft auf unterschiedliche (kulturelle) Standards und auch geschlechtstypische Erwartungen bzw. Rollenvorgaben bezieht, so ist damit zu rechnen, dass sich hinsichtlich der Gleichberechtigung behinderter Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung eine Reihe zusätzlicher Problemstellungen auftun.

Die vorliegende Arbeit hat sich deshalb konkret die Teilhabesituation muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung in Österreich zum Gegenstand gemacht, und versucht, angelehnt an die von der ICF (International Classification of Functioning, Disability and Health) vorgeschlagenen, relevanten Lebensbereiche der Teilhabe, anhand einer exemplarischen Studie Aufschluss über die unterschiedlichen Lebenslagen bzw. die damit verbundenen Probleme der betreffenden Frauen zu geben. Nach eingehender theoretischer Auseinandersetzung mit den Themenkomplexen Behinderung, (islamischer) Kultur und Migration wurde mittels ExpertInnenbefragungen (vornehmlich im Raum Wien) die Teilhabesituation muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung untersucht, und Tendenzen eines damit verbundenen (pädagogischen) Handlungsbedarfs ermittelt.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung sollen einerseits ein Bewusstsein für die besonderen Lebenslagen muslimischer Frauen mit Behinderung in Österreich schaffen, andererseits eine richtungsweisende Grundlage für weiterführende wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dieser Thematik liefern.

Abstract

The global phenomena of increased mobility and migration and the subsequently increasing cultural heterogeneity of society also affect Austria and its population. Knowing that true equality for people with migration backgrounds on the one hand and for people with disabilities on the other hand is far from achieved, we can assume that people with migration backgrounds AND disabilities experience especially unfavourable restrictions in their daily life in Austria. If we expand our scope to include gender and EHRIG's (2004) notion that, in any society, normality refers to a set of (cultural) standards as well as to gender roles and expectations, we can assume that achieving equality for women with migration backgrounds and disabilities is a multi-layered problem.

This case study therefore focusses specifically on the living situations and, accordingly, the levels of participation of Muslim women with migration backgrounds and disabilities in Austria and tries to shed light on their living situations and problems based on the list of domains of activity and participation as defined by the ICF (International Classification of Functioning, Disability and Health). After an in-depth analysis of several theoretical approaches concerning the subject areas 'disability', '(Islamic) culture' and 'migration', the study used expert interviews carried out mostly in Vienna to ascertain the living situations of Muslim women with disabilities and the tendencies of subsequent (pedagogical) need for action.

The results of this study should raise awareness for the special circumstances of Muslim women with migration backgrounds and disabilities in Austria and provide a framework for future approaches to that topic.

Vorwort

Fällt in Österreich als einem Land, das hinsichtlich seiner Demographie von steigender Diversität gekennzeichnet ist, das Wort ‚Islam‘ oder das Wort ‚Migrationshintergrund‘, so fallen diese Begriffe – egal ob von ‚Freund‘ oder von ‚Feind‘ geäußert – nicht selten der ‚Homogenisierungsfalle‘ zum Opfer (vgl. SCHMIDINGER 2008). Nach einem ähnlichen Schema wird im alltäglichen Gebrauch mit dem Wort ‚Behinderung‘ verfahren. Allen drei Begriffen ist gemein, dass sie zu oft und leichtfertig im Sinne einer verallgemeinernden Beschreibung von Phänomenen instrumentalisiert werden, die in ihren vielen tatsächlichen Ausprägungen, Hintergründen und Bedeutungsinhalten heterogener bzw. vielschichtiger eigentlich nicht sein könnten. Selten werden im Alltag auch die individuellen Lebensrealitäten von Frauen und Männern mit Behinderung reflektiert: Vielmals wird auf die Geschlechtlichkeit betroffener Personen vergessen, diese schlichtweg zugunsten der bloßen Kategorie ‚behindert‘ nahezu eliminiert.

Die vorliegende Arbeit hat sich deshalb zum Ziel gesetzt, sich in exemplarischer Weise mit den Lebenszusammenhängen muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung in Österreich zu beschäftigen und einen rationalen Einblick in die äußerst verschiedenen Ausprägungen zu geben, in denen sich deren Lebenswege gestalten. Anhand von ExpertInneninterviews wurde versucht zu erörtern, in welchen Teilbereichen des (gesellschaftlichen) Lebens bzw. in welcher Weise sich für die Zielgruppe dieser Untersuchung Schwierigkeiten hinsichtlich einer gleichberechtigten Teilhabe am gesellschaftlichen Leben Österreichs abzeichnen, um in weiterer Folge Rückschlüsse auf einen daraus entstehenden Handlungsbedarf ziehen zu können.

Das Zustandekommen dieser Diplomarbeit steht maßgeblich im Zusammenhang mit der sowohl direkten als auch indirekten Unterstützung vieler einzelner Personen, weshalb ich im Folgenden meinen besonderen Dank aussprechen möchte:

Zuerst bedanke ich mich für die fachkundige Anleitung, jedoch besonders für die in äußerst hohem Ausmaß erbrachte Geduld von Univ. Prof. Mag. Dr. Gottfried Biewer. Recht herzlich bedanke ich mich außerdem bei jenen Fachkräften, ohne deren Bereitschaft, ihre Expertise mit mir zu teilen, diese Untersuchung nicht möglich gewesen wäre. Weiterer Dank gilt meiner Familie, besonders meinen Eltern und Großeltern, für deren Vertrauen und die unermüdliche moralische sowie auch finanzielle Unterstützung während meines Studiums bzw. während der Diplomarbeitsphase. Ein

herzliches Dankeschön gilt auch meinen ArbeitskollegInnen, die mich mit Rat, Tat und zeitweiliger Nachsicht bei diesem Langzeitprojekt unterstützt haben. Ganz besonderer Dank gebührt außerdem jenen lieben Freundinnen und Freunden, die mir – sei es mittels aufbauender Worte, sei es mittels aktiver Hilfestellungen – eine wirklich große Hilfe waren.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Inhaltsverzeichnis	1
1. Einleitung	3
2. Behinderung und Kultur - Theoretischer Bezugsrahmen	5
2.1. Behinderung	5
2.1.1. Das Phänomen Behinderung – Der Mensch mit Behinderung	6
2.1.2. Behinderung im Zentrum der Heilpädagogik	9
2.2. Partizipationsbeschränkung und Benachteiligung	11
2.2.1. Partizipation und Teilhabe	11
2.2.2. Ebenen der Partizipation und Teilhabe	13
2.2.3. Einschränkungen der Partizipation und Teilhabe	14
2.3. Kultur	15
2.3.1. Kulturbegriff	15
2.3.2. Kulturkreise	18
2.3.3. Islam (in Österreich)	18
2.3.3.1. Entstehung der Religion	21
2.3.3.2. Quellen des Islam	22
2.3.3.3. Islamische Kulturkreise	23
2.3.3.4. Kultur vs. Religion	25
2.3.3.5. Grundlagen des Islam und Ausübung des Glaubens	26
2.3.3.6. Erziehungsziele und Grundwerte des Islam	28
2.3.3.7. Tradition und Volksglaube	29
2.3.3.8. Die Frau im Islam	30
2.4. Behinderung und Kultur	37
2.4.1. Behinderung im Kontext von Kultur	38
2.4.2. Krankheit und Behinderung in traditionellen Kulturen	39
2.4.3. Behinderung im Islam (in Österreich)	44
2.4.3.1. Das Menschenbild im Islam	44
2.4.3.2. Krankheit und Behinderung im Islam	45
2.4.3.3. Im offiziellen Islam (Koran)	47
2.4.3.4. Tradition vs. Moderne	50
2.4.3.5. Krankheit und Behinderung bei MigrantInnen mit islamischem Hintergrund	51
2.5. Behinderung unter dem Aspekt des Frauseins	52
2.5.1. Der Mensch mit Behinderung als geschlechtliches Wesen	53
2.5.2. Die Frau mit Behinderung - ‚Doppelte Diskriminierung‘?	56
2.5.2.1. Diskriminiert als Frau	56
2.5.2.2. Diskriminiert als Frau mit Behinderung	57
2.5.2.3. Dreifache Diskriminierung unter dem Aspekt der ‚fremden‘ Kultur?	61

3.	Migration	63
3.1.	Migrationsspezifische Aspekte	63
3.2.	Österreich und Migration - Die AusländerInnenfrage	66
3.3.	Die Situation muslimischer MigrantInnenfamilien in Österreich	68
3.3.1.	Kultur vs. Religion	69
3.3.2.	Familienstrukturen	70
3.3.3.	Sprache	74
3.4.	Zusammenhang von ‚Migration - Behinderung‘	77
3.5.	Belastungen im Zuge eines Migrationsprozesses	79
3.6.	Handlungsbedarf und Reaktionen	82
3.7.	Multikulturell - Interkulturell – Transkulturell	85
3.8.	Modelle und Konzepte zum Umgang mit MigrantInnen im Spiegel der pädagogischen Forschung	89
3.8.1.	Ausländerpädagogik	89
3.8.2.	Interkulturelle Pädagogik	90
4.	Methodische Vorgehensweise und Ziel der Untersuchung	94
4.1.	Vorstellung der InterviewpartnerInnen	95
4.2.	Vorbereitung und Durchführung der Interviews	96
4.2.1.	Interviewleitfaden	97
4.2.2.	Probleme bei der Durchführung	100
4.3.	Auswertung	100
4.3.1.	Auswertungsmethode	101
4.3.2.	Analyse und Interpretation (anhand der Themenkategorien)	104
5.	Zusammenfassung und Fazit	122
	Literaturverzeichnis	143

1. Einleitung

Trotz umfassenden Engagements für eine selbstbestimmte Teilhabe behinderter Menschen am gesellschaftlichen Alltag, ist es immer noch nicht selbstverständlich mit den Folgen einer Behinderung im Sinne absoluter Gleichberechtigung in unserer Gesellschaft zu leben. Lenkt man, angesichts des Zeitalters zunehmender Mobilität und Migration und der dadurch bedingten kulturellen Heterogenität der Gesellschaft, sein Augenmerk auf die Situation so genannter ‚ausländischer‘ Familien in Österreich, so ist davon auszugehen, dass der Umgang mit dem Phänomen Behinderung nicht zuletzt durch den Zusatz des Migrationshintergrundes gewissermaßen erschwert bzw. verändert wird (vgl. KAUCZOR 2002; SCHÄFER-BÖKER 1987). Von einer doppelten Benachteiligung zu sprechen ist nahe liegend, bilden behinderte MigrantInnen doch sowohl in der österreichischen Mehrheitsgesellschaft, als auch als MigrantInnen und als Behinderte in der österreichischen Gesellschaft unter ihren Landsleuten selbst eine Minderheit. Zu einer Verschärfung jener Problematik kann es kommen, so SEYFFERT (1999), wenn sie zudem um den Aspekt des Geschlechts, im Besonderen um den des ‚Frau-Seins‘, erweitert wird:

„Eine Frau mit Behinderung entspricht meist nicht den gesellschaftlichen Normen, gerade in dem Bereich, der traditionell der Frau zugeordnet wird: Frauen sollen attraktiv sein, sie sollen fähig sein, Kinder zu bekommen und eine Familie zu versorgen.“ (a.a.O)

Verwendet SEYFFERT (a.a.O) den Begriff ‚traditionell‘, so spricht die Autorin damit einen Bereich an, der für die Gesamtheit der Problematik weiters von größter Bedeutung ist, den Bereich der Kultur: Nach ALBRECHT / MEISER (1997) sind Behinderung und Krankheit Phänomene, die auf der ganzen Welt verbreitet sind, und als Kategorien menschlicher Erfahrung gelten, deren *„Deutung und Erklärung [...] und die hieraus resultierenden Behandlungs- und Umgangsweisen (aber) durch den jeweiligen kulturellen Kontext bestimmt sind.“* (ALBRECHT / MEISER 1997, S. 1)

Behinderung als solche findet also nicht primär in den Menschen statt, sondern zwischen ihnen, als Folge gesellschaftlicher Wahrnehmung innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes. Vor dem Hintergrund des Phänomens der Bewegungen zwischen zwei oder mehreren Kulturen ist es unabdingbar zu beachten, dass es hierbei zu einem Wechsel von einem kulturellen Rahmen in einen anderen kulturellen Rahmen kommt bzw. gekommen ist, was auf die gesellschaftliche Wahr-

nehmung einer so genannten Behinderung unter hoher Wahrscheinlichkeit einen Einfluss ausübt.

Wie ist es also um die Situation von Frauen mit Behinderung bestellt, deren Leben einerseits (möglicherweise) von einer sehr traditionell geprägten Kultur, nicht zuletzt aber auch durch den Hintergrund einer Migration beeinflusst wird?

Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, setzt sich diese Arbeit als eine exemplarische Studie mit der Situation behinderter muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund im Speziellen in Österreich auseinander. Ausgehend von – im Rahmen der ICF (International Classification of Disability, Functioning and Health) ausgewählten – Lebensbereichen, soll dem Grad der Teilhabemöglichkeiten und des Einbezogenenseins in diese Lebensbereiche, bzw. dem Ausmaß etwaiger Einschränkungen im gleichberechtigten Lebensvollzug der betreffenden Personengruppe nachgegangen werden. Zudem handelt es sich hierbei um den Versuch aufzuzeigen, welcher Schritte es bedarf, um muslimische Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung in ihrer selbstbestimmten Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu unterstützen.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die vorliegende Untersuchung im Bewusstsein der aktuellen Debatten zur (Nicht-)Relevanz bzw. Zulässigkeit der Zuschreibung eines so genannten ‚Migrationshintergrunds‘ verfasst wurde. In Anbetracht der Tatsache, dass bis zum Abschluss des Forschungsvorhabens jedoch einerseits keine rundum anerkannte, praktikable und v. a. weniger diskriminierende bzw. marginalisierende Methode der Explizierung der vieldiskutierten Personengruppe gefunden wurde, es aber andererseits im Zuge des Forschungsvorhabens exakt um das Fokussieren auf eine bestimmte Gruppe von Einwohnerinnen Österreichs – nämlich die mit einer gewissen familiären Migrationsgeschichte – geht, wurde der Terminus des ‚Migrationshintergrundes‘, bzw. die Zuschreibung eines solchen beibehalten. Dies ist jedoch auf solche Weise geschehen, dass die jeweils gemeinten Sachverhalte hinter diesem Begriff kritisch herausgearbeitet wurden, und zwar in mit jenem Selbstverständnis, dass der Begriff nicht absolut gesehen werden darf, lediglich als Klärungsversuch auf Zeit (vgl. HINZ-ROMMEL 1994, S. 34). Weiters wurde, auch weil es sich bei der im Rahmen der vorliegenden Arbeit interessierenden Zielgruppe um Personen weiblichen Geschlechts handelt, besonderer Wert auf das Sichtbarmachen des jeweiligen bio-

logischen Geschlechts bzw. auf geschlechtergerechte Formulierungen gelegt, jedoch, um bessere Verständlichkeit und einen gewissen Lesefluss zu gewährleisten, situationsbezogen zwischen verschiedenen Methoden des Sichtbarmachens der unterschiedlichen Geschlechtlichkeit gewechselt.

2. Behinderung und Kultur - Theoretischer Bezugsrahmen

Die Fragestellung ‚Wer ist behindert, wer wird behindert?‘, die Frage nach den Faktoren, die Entstehung und Wahrnehmung von Behinderung bedingen, bildet einen der zentralen Diskussionspunkte im folgenden Kapitel, und liefert dem Phänomen Behinderung gleichsam einen wichtigen Anknüpfungspunkt zum Begriff ‚Kultur‘. Kultur als Mittel zur Ordnung von Gesellschaften spricht ihrer Struktur Wertigkeiten zu, konstruiert somit Normen und daran gekoppelte Abweichungen und produziert dadurch die Kategorien ‚Eigen‘ als Norm und ‚Fremd‘ als Abnormalität (vgl. DEDERICH 2007, S36ff).

Geht man nun davon aus, dass sich seit jeher Kulturen mit den Phänomenen ‚Krankheit‘ und ‚Behinderung‘ konfrontiert sahen und sehen, sind diese Phänomene auch in die wertbelegten Strukturen von ‚Kultur‘ einzubetten, und bekommen im jeweiligen kulturellen Zusammenhang bestimmte Bedeutungen anhand kulturell geprägter Wahrnehmungen, Erklärungsmuster und Umgangsformen (vgl. DEDERICH 2009, S. 31). Im Zuge dieses Kapitels soll näher auf die beiden Begrifflichkeiten ‚Behinderung‘ und ‚Kultur‘, bzw. deren Verknüpfung eingegangen werden. Da man gemäß GÓMEZ ALBORNOZ (2010, S. 5) gewissermaßen von einer Nähe der Relativität von Behinderung und der Diversität von Migration sprechen kann, wird später im Kapitel 3.4. die Verknüpfung von ‚Behinderung‘ und ‚Kultur‘ auch von großer Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem Aktionsfeld der im Zuge globaler Wanderungsbewegungen und Migrationsphänomene entstandenen pluralistischen Gesellschaft sein.

2.1. Behinderung

Der Begriff Behinderung gilt als ein äußerst allgemeiner und undifferenzierter Begriff, umschreibt er doch so unterschiedliche Phänomene wie zum Beispiel so genannte körperliche und geistige Behinderungen, Behinderungen der Sinne und den Kreis der psychischen Erkrankungen, die alle jeweils in weitere spezifische Sub-Formen unterteilt werden können. Die Schwierigkeit, einerseits das den verschiedenen Behin-

derungsformen Gemeinsame, und andererseits das sie voneinander Unterscheidende, in einer (allgemein) gültigen Definition zu vereinen, führt seit jeher zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zu Kontroversen (vgl. SPECK 2003, S. 242). Bis jetzt gibt es keine allgemeine und somit gültige Definition von Behinderung. Anders als im allgemeinen Sprachgebrauch, in dem sich der Begriff Behinderung als ein durchwegs gebräuchlicher, selten hinsichtlich seiner Zulänglichkeit hinterfragter, durchgesetzt hat, versuchen die verschiedenen Disziplinen den für ihren Fachdiskurs praktikabelsten und ‚passenden‘ zu definieren. So sind heute nicht nur in den unterschiedlichen Fachrichtungen der Wissenschaft sondern auch innerhalb dieser Fachrichtungen die Deutungen und Bedeutungen von Behinderung sehr unterschiedlich. SCHUCHARDT beschreibt dementsprechend Behinderung als ein umfassendes variables Phänomen, das *„nichts Absolutes und exakt Definierbares (ist), sondern etwas, das konventionellen Beurteilungen unterliegt und [...] aus den verschiedensten Deutungen historischer und gesellschaftlicher Wirklichkeiten lebenslang neu geboren wird.“* (SCHUCHARDT 1996, S. 17)

2.1.1. Das Phänomen Behinderung – Der Mensch mit Behinderung

Beim Phänomen Behinderung handelt es sich, so Otto SPECK (2003, S. 241), um einen psycho-physischen, ganzheitlichen Zustand, *„der von der betroffenen Person oder seiner Umwelt als ‚behindert‘ (erg. bzw. behindernd) eingeschätzt wird.“* Nach KOBI (2004, S. 113-115) realisiert sich Behinderung auf drei Ebenen:

- Behinderung auf der Objektebene – objektiv feststellbare Schädigung
- Behinderung auf der Normebene – normative Ausgrenzung
- Behinderung auf der Subjektebene – subjektiv erlebte Isolation

Gemäß ANTOR / BLEIDICK gelten jene Personen als behindert, *die infolge einer Schädigung ihrer körperlichen, geistigen oder seelischen Funktion soweit beeinträchtigt sind, dass ihre unmittelbaren Lebensverrichtungen oder ihre Teilhabe am Leben der Gesellschaft erschwert werden“* (2001, S. 59). CLOERKES (1988, S. 87) fasst unter Behinderung sämtliche negativ bewerteten dauerhaften und sichtbaren Abweichungen im körperlichen, geistigen oder seelischen Bereich eines Menschen zusammen, wobei Dauerhaftigkeit Behinderung von ‚Krankheit‘ unterscheidet, und unter ‚Sichtbarkeit‘ das Wissen anderer Menschen um gewisse Abweichungen zu verstehen sei.

„Ein Mensch ist ‚behindert‘, wenn erstens eine unerwünschte Abweichung von wie auch immer definierten Erwartungen vorliegt und dann zweitens deshalb die soziale Reaktion auf ihn negativ ist.“ (CLOERKES, a. a. O.)

Dass Behinderung als solche nicht einfach als Phänomen, im Sinne diverser Fehlfunktionen, als vorhanden und somit manifest gelten kann, erläutert JANTZEN (1992, S. 18) in seinem Lehrbuch ‚Allgemeine Behindertenpädagogik‘ dahingehend, als dass er betont, sie sei *„sichtbar und damit erst existent, wenn Merkmale und Merkmalskomplexe eines Individuums aufgrund sozialer Interaktion und Kommunikation in Bezug gesetzt werden zu gesellschaftlichen Minimalvorstellungen über individuelle und soziale Fähigkeiten.“* (a. a. O.)

Dieser Aspekt beleuchtet das wesentliche Gebunden-Sein des Phänomens Behinderung an die gesellschaftliche Reaktion auf vorliegende Funktionsstörungen oder Schädigungen. Somit liegt laut JANTZEN (a. a. O.) Behinderung erst als sozialer Gegenstand vor, wenn ein Individuum im Rahmen seiner Merkmalsausprägung diesen in der Gesellschaft als üblich geltenden Minimalvorstellungen nicht entspricht.

GÓMEZ ALBORNOZ (2010, S. 51) spricht in diesem Zusammenhang von der *‚Behinderung des Anderen‘*. Diese Meinung unterstützt auch BUNDSCHUH (1999, S. 22) mit der Aussage, dass sich die normativen Grundwerte einer Gesellschaft auf die sozialen Reaktionen und die Integration von Menschen mit Behinderungen auswirken. An dieser Stelle ist jedoch anzumerken, dass aus dem bloßen Umstand einer vorhandenen Funktionsstörung oder Schädigung heraus nicht unbedingt eine soziale Reaktion, im Sinne einer sozialen Benachteiligung, resultieren muss. Es handelt sich hierbei lediglich um eine mögliche Auswirkung. Dieser Gedanke ist auch für die Betrachtung von Behinderung im kulturellen Vergleich von maßgebender Bedeutung.

ANTOR / BLEIDICK beschreiben den Umstand des Behindert-Seins als einen relationalen und relativen Begriff, abhängig *„von der Art der Behinderung, dem Ausmaß der Behinderung, dem Ausmaß der Schädigung, den Gebieten, auf denen mit Folgewirkungen der Beeinträchtigung zu rechnen ist (familiär, schulisch, beruflich, öffentlich) sowie der subjektiven Verarbeitung und Kompensationsfähigkeit.“* (vgl. ANTOR / BLEIDICK 2001, S. 60).

Die WHO (Weltgesundheitsorganisation) versuchte mit der ICF (vgl. DIMDI 2005), der Internationalen Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit, ein Instrument zu schaffen, das einen Rahmen und eine einheitliche Sprache zur

Beschreibung von Gesundheit mit all ihren Funktionsfähigkeiten, und allen damit zusammenhängenden Zuständen und Abweichungen bietet. Sie sollte im Vergleich zu ihrem Vorgängermodell, der ICIDH, eine weniger defektorientierte, dafür mehr sozialaktive Einstellung vermitteln. (vgl. CLOERKES 2001, S. 5)

Die ICF verwendet den Begriff ‚Behinderung‘ um das mehrdimensionale Phänomen zu bezeichnen, das aus der Interaktion zwischen Menschen und ihrer materiellen und sozialen Umwelt resultiert (vgl. DIMDI 2005, S. 171). Es geht also vordergründig um den Menschen, der in verschiedenster Weise im Vollzug dieser Interaktion eingeschränkt bzw. behindert wird, nicht um das bloße Vorliegen einer Störung der Körperfunktionen und -strukturen.

Auch im Rahmen der UN-Konvention für die Rechte von Menschen mit Behinderung wird – in etwa demselben Gedanken folgend, also dem sozialen Modell, das die wahre Behinderung auf fehlende Unterstützung und gesellschaftliche Barrieren zurückführt – auf eine konkrete Definition des Begriffes Behinderung verzichtet, um einer Betrachtung des Phänomens Behinderung als einem statischen vorzubeugen (vgl. GRAUMANN 2008). In diesem Sinne beschreibt die ICF den physischen und psychischen Zustand von Menschen mithilfe der Begriffe *Schädigung* („impairment“), *Aktivität* („activity“) und *Partizipation* („participation“) (vgl. DIMDI 2005, S. 16ff):

- *Schädigung* bezeichnet dauerhafte oder vorübergehende Beeinträchtigungen einer Person im psychologischen, physiologischen oder anatomischen Rahmen, wobei die psychologischen und physiologischen Funktionen des Körpers unter dem Begriff Körperfunktionen, die anatomischen Teile eines Körpers, wie Gliedmaßen und Organe, unter dem Begriff Körperstrukturen zusammengefasst sind.
- Unter *Aktivität*, bzw. beeinträchtigter Aktivität, sind laut ICF Tätigkeiten bzw. die Durchführung von Aufgaben, oder Schwierigkeiten beim Erfüllen gewisser Aufgaben seitens einer Person zu verstehen.
- Der Begriff der (eingeschränkten) *Partizipation* beschreibt das Ausmaß der Teilhabe oder Teilnahme der betreffenden Person in den diversen Bereichen ihres Lebens, die einerseits beeinflusst wird von ihrer jeweiligen seelischen, geistigen und körperlichen Verfassung, ihren Körperfunktionen sowie Körperstrukturen, und etwaigen Umwelt- und Kontextfaktoren.

Unter dem Begriff Funktionsfähigkeit eines Individuums seien laut ICF alle Bereiche zu verstehen, die einen Menschen als funktional gesund gelten lassen. Gemäß ICF ist eine Person als funktional gesund zu befinden, wenn unter Berücksichtigung ihrer Kontextfaktoren (vgl. DIMDI 2005, S. 4):

- *„ihre körperlichen Funktionen (einschließlich des mentalen Bereichs) und Körperstrukturen denen eines gesunden Menschen entsprechen (Konzepte der Körperfunktionen und -strukturen),*
- *sie all das tut oder tun kann, was von einem Menschen ohne Gesundheitsproblem (ICD) erwartet wird (Konzept der Aktivitäten),*
- *sie ihr Dasein in allen Lebensbereichen, die ihr wichtig sind, in der Weise und dem Umfang entfalten kann, wie es von einem Menschen ohne gesundheitsbedingte Beeinträchtigung der Körperfunktionen oder -strukturen oder der Aktivitäten erwartet wird (Konzept der Partizipation [Teilhabe] an Lebensbereichen).“*

Im Begriff Funktionsfähigkeit vereinen sich die zwei Grundfelder der ICF, auf der einen Seite der Blick auf Körperfunktionen und -strukturen, auf der anderen Seite der Blick auf Aktivitäten und Partizipation [Teilhabe], jeweils unter den Gesichtspunkten des Körpers, des Individuums und der Gesellschaft (vgl. DIMDI 2005, S. 9). Behinderung, gewissermaßen also diverse Abweichungen bzw. Einschränkungen der Funktionsfähigkeit, diene demnach *als „Oberbegriff für Schädigungen, Beeinträchtigungen der Aktivität und Beeinträchtigung der Partizipation [Teilhabe].“* (ebd., vgl. ANTOR / BLEIDICK 2001, S. 60)

2.1.2. Behinderung im Zentrum der Heilpädagogik

Der Begriff Behinderung im heilpädagogischen Kontext entstand ursprünglich aus dem Bedarf einer Theoriefindung heraus, um *„Eigenart und Notwendigkeit einer speziellen Lern- und Erziehungshilfe deutlich zu machen und zu legitimieren“* und zu diesem Zwecke der vielschichtigen Personengruppe, der dieser Erziehungsbedarf zugeschrieben wurde, einen Namen zu geben (vgl. SPECK 2003, S. 187f).

Als GEORGENS / DEINHARDT 1861 erstmals den Begriff ‚Heilpädagogik‘ verwendeten, sollte er den Theorie- und Praxisbereich beschreiben, *„[...] der sich auf die Erziehung, Unterrichtung und Therapie von Menschen bezieht, die wegen individueller und sozialer Lern- und Entwicklungshindernisse einer besonderen Unterstützung und Hilfe bedürfen, um ein lebenswürdiges Leben führen zu können“* (nach: ANTOR / BLEIDICK 2001, S. 71). GEORGENS / DEINHARDT setzten schon da-

mals, in ihrer Heil- und Pflegeanstalt Levana, einer Einrichtung für ‚geistig zurückgebliebene und verwahrloste Kinder‘, auf interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen MedizinerInnen und PädagogInnen, wobei es Aufgabe der Letztgenannten war, mittels an die besondere Situation der betreffenden Kinder angepasster Methoden der allgemeinen Erziehung, die medizinischen Prozesse zu begleiten und zu ergänzen (nach: BUNDSCHUH / HEIMLICH / KRAWITZ 1999, S. 123f).

Laut ANTOR und BLEIDICK (2001, S. 71) seien die Wurzeln des Wortes ‚heil‘ etymologisch im Germanischen zu suchen, wo es soviel wie ‚gesund‘, ‚vollständig‘ oder ‚gerettet‘ bedeutete. *„Erst später entwickelten sich die spezifischen Bedeutungen, und zwar im religiösen Sinne von ‚Heil‘ (Seelenheil) und von ‚Heilung‘ im medizinischen Sinne.“* (a. a. O.) In der Abgrenzung zu KritikerInnen des Begriffes ‚Heilpädagogik‘, welche diese Bezeichnung mit einem bloß medizinischen Modell der Heilung gleichgesetzt sehen, hebt SPECK (2003, S. 58) den pädagogisch entscheidenden positiven Wert dieses Begriffes hervor, indem er sich auf den *„impliziten, originär pädagogischen Inhalt von ‚heil‘ im Sinne von ‚ganz‘“* (ebd.) beruft. In der Heilpädagogik sieht er jene pädagogische Spezialisierungsform, deren erklärtes Ziel die (Wieder)Herstellung der Grundvoraussetzungen des Ganz-Werdens – in Form von Lebenssinn, Selbstverwirklichung, Kompetenzerwerb und Zugehörigkeit – ist, sollte die personale und/oder soziale Integration eines Menschen bedroht sein (vgl. a. a. O., S. 59). So ist neben sowie auch mittels Prophylaxe, Förderung und Rehabilitation von Menschen mit Behinderung das erklärte Ziel der Heilpädagogik, eine umfassende Eingliederung und Integration des Menschen mit Behinderung in die Lebensformen der Gesellschaft (vgl. BÖHM 2000, S. 233).

Jedoch selbst im Rahmen der Heilpädagogik ist die Verwendung des Begriffes ‚Behinderung‘ eine problematische, viel kritisierte, beschreibt das Wort in all seiner Oberflächlichkeit doch in erster Linie einen defizitären, medizinischen Zustand. Das diagnostische Feststellen einer eventuell vorhandenen Behinderung ist für die (heil)pädagogische Praxis zwar gewissermaßen ein erstes ‚Messinstrument‘, allerdings eines ohne jeglichen Tiefgang, sagt denn die Zuschreibung einer so genannten ‚Behinderung‘ per se noch nichts über *„das pädagogisch Wesentliche der sich stellenden Aufgabe aus (...)“* (SPECK 2003, S. 242)

Es sei nicht die Frage nach dem Mangel oder Schaden, den ein Kind aufweist, das, an dem sich Erziehung primär orientiere. Vielmehr stehe im Zentrum, welche Wege und

Möglichkeiten der Erziehung erschlossen werden könnten, welcher Hilfe ein Kind bedürfe, um sein Leben sinnerfüllt zu meistern (vgl. a. a. O.)

Aus diesem Grund ist es in weiterer Folge auch für die heilpädagogische Praxis nicht relevant oder sinnvoll, oft auch nicht wirklich möglich, eine Trennung zwischen ‚behindert‘ und ‚nicht behindert‘ vorzunehmen.

2.2. Partizipationsbeschränkung und Benachteiligung

Im Folgenden wird der Bedeutung eines ursprünglich aus dem Feld der Politik entlehnten Verständnisses der Mitbestimmung von Individuen in gesellschaftlichen Bereichen (des Staates) für das Themenfeld ‚Behinderung‘ nachgegangen (vgl. SCHNURR 2001, S. 1330), dem Prinzip der Partizipation. In diesem Prinzip verbirgt sich ein Gegenkonzept zu Tendenzen der sozialen Isolation sowie der sozialen Isolierung. Partizipation sei im Weiteren als ein Handlungs- und Ordnungsprinzip zu verstehen, dessen Zielsetzung je nach Definition und Handlungsfeld variieren kann (vgl. PROSETZKY 2009, S. 89).

2.2.1. Partizipation und Teilhabe

Der Begriff ‚Partizipation‘ hat seine Wurzeln im Lateinischen, stammt er nämlich von dem Wort ‚particeps‘ ab, welches soviel wie ‚teilnehmend‘/‚beteiligt‘ heißt. Auf Basis dieser Übersetzung wird im alltäglichen (deutschen) Sprachgebrauch und auch im Folgenden anstatt des Wortes ‚Partizipation‘ oft der Begriff ‚Teilhabe‘ als dessen Synonym verwendet.

„Teilhabe ist das Recht aller Bürger(innen), und Teilhabe ist zugleich der Weg dorthin.“ (WACKER 2005, S. 13)

Laut ICF, der International Classification of Disability Functioning and Health, (DIMDI 2005) ist ein Faktor, der Behinderung entstehen lässt bzw. ihre Existenz beeinflusst, das Ausmaß der Partizipation einer von Behinderung betroffenen Person. Partizipation ist im Sinne der Daseinsentfaltung einer Person zu verstehen, die sich stets im Zusammenhang mit ihrer sozialen und dinglichen Umwelt (Umweltfaktoren) vollzieht, wobei sie von dieser mitbestimmt oder beeinflusst wird. Die Entwicklung einer Person wird in der aktiven Teilnahme, Beteiligung oder Integration hinsichtlich der Lebensbereiche, die für diese Person wichtig sind, ersichtlich. Die ICF sieht Partizipation oder Teilhabe als das *„Einbezogensein in eine Lebens-situation, die eine Person erlebt“* (a. a. O., S. 134). Partizipation im Sinne der ICF beschreibt also den

Bereich des Eingebundenseins einer Person in die sie umgebende Gesellschaft. Eine interessante Definition des Partizipationsbegriffs der ICF findet sich bei SCHUNTERMANN (1999):

„Partizipation [...] ist keine Eigenschaft einer Person, sondern das Ergebnis des Wechselspiels zwischen dem Gesundheitszustand einer Person und ihrem Funktions-, Struktur- und Aktivitätsstatus einerseits und den sozialen und physikalischen Faktoren der Umwelt, in der die Person lebt, andererseits. Sie ist auf Dauer angelegt. Partizipation ist daher ein Gleichgewichtszustand, der von der betreffenden Person und ihrer Umwelt aufrechterhalten werden muss.“ (SCHUNTERMANN 1999)

Verwendet SCHUNTERMANN den Begriff ‚Gleichgewichtszustand‘, so impliziert das gewissermaßen ein Wechselspiel und ein gegenseitiges Aufeinandereinfließen von betroffener Person und der sie umgebenden Gesellschaft, bzw. Umwelt. Gemäß BARTELHEIMER (vgl. 2008) sei Teilhabe als mehrdimensionales und dynamisches Konzept zu sehen, wobei sich die Teilhabequalität aus dem Zusammenwirken verschiedener Teilhabeformen wie z. B. von Erwerbsarbeit, Familie und Sozialstaat ableitet, und ihr Gelingen nur beurteilt werden kann gemessen an der Dauer von Zuständen, der zeitlichen Dynamik von Lebensverläufen und biografischen Mustern. Untrennbar mit dem Gelingen von umfassender Partizipation verbunden ist das Konzept der Integration, noch stärker jenes der Inklusion (Inclusion) (vgl. MARKOWETZ 2005). Das Konzept der Inklusion ist aus dem aktuellen pädagogischen Diskurs nicht mehr wegzudenken und löste im Verlauf der letzten 25 Jahre ausgehend vom angloamerikanischen Raum mehr und mehr das Konzept der Integration ab. Die Inklusionsbewegung beschreibt die Entwicklung weg vom Prozess des Neueinbezogen-Werdens in die Gesellschaft (Integration) hin zum tatsächlichen Einbezogen-sein als voll- und gleichwertiges Mitglied der Gesellschaft und ist zu verstehen als das Anstreben eines sozialen Netzwerks, das alle Menschen per se einbezieht, und zugleich Partizipation / Teilhabe als ein Grundrecht für alle Menschen fordert.

„Während sich 'Integration' als Leitbegriff stärker auf die 'Wiederherstellung einer Einheit' und damit vor allem auch auf besondere Maßnahmen bezieht, die es Menschen mit Behinderungen ermöglichen sollen, wieder am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, von dem sie vorher ausgeschlossen waren, geht der Begriff 'Inclusion' weit darüber hinaus und fordert radikal, dass Behinderung als normale Spielart menschlichen Seins in allen gesellschaftlichen Bereichen akzeptiert und entsprechend in alle administrativen Planungen regelhaft einbezogen werden muss.“

(FACHDIENST DER LEBENSHILFE 1995, S. 13)

Die Teilhabe an der bzw. das Einbezogensein in die Gesellschaft bilden weiters auch die Basis für Selbstbestimmung. Selbstbewusstsein, als ‚Ich-Bewusstsein‘, welches sich selbst definiert und gleichzeitig Macht auf sich ausübt, beschreibt das Bestreben nach bzw. den Lebensvollzug von Autonomie, Mündigkeit, Freiheit und der Sorge für sich selbst (vgl. WALDSCHMIDT 1999, S. 14ff). Nach WACKER (2009, S. 21) bedürfe *materielle Teilhabe* einer, einem gesellschaftlich allgemein als angemessen geltenden Lebensstandard entsprechenden, finanziellen Grundsicherung. *Politische Teilhabe* erfordere die Wahrnehmung und Re-alisierung von (Bürger-)Rechten und dementsprechender Mitsprache, kulturelle Teilhabe die Möglichkeit zur Verwirklichung individuell gewünschter sowie gesellschaftlich anerkannter Ziele der Lebensführung. Soziale Teilhabe wiederum basiere auf der Möglichkeit von Partizipation an sozialen Beziehungen und Netzwerken (vgl. ebd.).

2.2.2. Ebenen der Partizipation und Teilhabe

Nach BARTELHEIMER (2007, S. 10f) vollzieht sich Partizipation auf folgenden Ebenen, bzw. in folgenden Bereichen:

- *Teilhabe am System gesellschaftlicher Arbeitsteilung über Erwerbsarbeit* (a. a. O.), zur Sicherung des Lebensunterhaltes und Identitätsstiftung.
- *Teilhabe in informellen sozialen Nahbeziehungen, die auf persönlicher, gegenseitiger Verpflichtung beruhen* (a. a. O.). Darunter fällt die Teilhabe an der Familie, an Freundschaften, am näheren und weiteren sozialen Umfeld.
- *Teilhabe durch Rechte* (a. a. O.), und zwar soziale, bürgerliche und politische.
- *Kulturelle Teilhabe durch den Erwerb von Kompetenzen und durch geteilte gesellschaftliche Wertorientierungen*, nicht zuletzt v. a. auch durch Teilhabe am Bildungssystem.

Die ICF beschreibt Partizipation als die Teilhabe und das Einbezogensein in folgende Lebensbereiche (vgl. DIMDI 2005, S. 118–122):

- Bildung / Erziehung
- Arbeit und Beschäftigung
- Wirtschaftliches Leben
- Gemeinschafts-, soziales und staatsbürgerliches Leben
 - Gemeinschaftsleben
 - Erholung und Freizeit
 - Religion und Spiritualität
 - politisches Leben und Staatsbürgerschaft
 - Menschenrechte

Die Teilhabe eines Menschen beurteilt die ICF anhand der Merkmale der ‚Leistungs-fähigkeit‘ und der ‚Leistung‘ des Menschen in seiner tatsächlichen Umwelt. In Anbetracht der Tatsache, dass die tatsächlich gegenwärtige Umwelt seinen sozialen Kontext umfasst, *„kann unter Leistung auch das ‚Einbezogensein in eine Lebenssituation‘ oder die ‚gelebte Erfahrung‘ von Menschen in ihrem derzeitigen Kontext, in welchem sie leben, verstanden werden.“* (DIMDI 2005, S. 95)

2.2.3. Einschränkungen der Partizipation und Teilhabe

Gerade im sonderpädagogischen Diskurs ist es jedoch augenscheinlich, dass viele Frauen und Männer mit Behinderungen bei ihrer Teilhabe am gesellschaftlichen Leben noch vielen Einschränkungen ausgesetzt und von Exklusion betroffen sind.

„Einschränkungen der Partizipation [Teilhabe] sind Probleme beim Einbezogensein in eine Lebenssituation, die eine Person erlebt. Das Vorhandensein einer Einschränkung der Partizipation [Teilhabe] einer Person wird durch den Vergleich mit der erwarteten Partizipation [Teilhabe] einer Person der entsprechenden Kultur oder Gesellschaft ohne Behinderung bestimmt.“ (DIMDI 2005, S. 146)

Eingeschränkte Aktivität, soziale Ausgrenzung und begrenzte Partizipationsmöglichkeiten können vor allen in den folgenden Bereichen (vgl. WANSING 2005) zu den Folgen von Behinderungen gezählt werden:

- Benachteiligungen im Bildungssystem, und in weiterer Folge mögliche Schwierigkeiten den sozialen Status und die materielle Sicherheit betreffend
- Ungleichheit auf dem Arbeitsmarkt und ökonomische Risiken
- Ausgrenzung hinsichtlich Kommunikation und Mobilität
- Einschränkung der Sozialkontakte bzw. Sozialbeziehungen
- Barrieren beim Zugang zu Informationen und Dienstleistungen, welche in weiterer Folge Einbußen in den Bereichen der Selbständigkeit und der Selbstbestimmung nach sich ziehen

Besonders die beiden Bereiche ‚Soziale Beziehungen‘ und ‚Erwerbstätigkeit‘ hebt WANSING (2005, S. 72) als zentrale *„Voraussetzungen für den Zugang zu vielen gesellschaftlichen Teilsystemen“* hervor, deren Fehlen maßgeblich die Inklusion in gesellschaftliches Geschehen auf negative Weise beeinflussen. *„Denn die faktische Ausschließung aus einem Funktionssystem [...] beschränkt das, was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölkerung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar gemacht werden“* (LUHMANN 1998, S. 630f). Gemäß WANSING (2005, S. 50f) setzt Inklusion (der Person) gewissermaßen das Bestehen von Exklusion voraus. *„Wenn nun Inklusion qua Definition nichts anderes bedeutet, als die Art und Weise, wie Kommunikations-*

systeme Menschen bezeichnen, also als Person berücksichtigen, dann bedeutet Exklusion folglich den Mechanismus, wie Personen nicht bezeichnet und nicht (erg. in ausreichender Weise) für relevant gehalten werden.“ (ebd.) So werden die unterschiedlichsten sozialen Probleme, die sich trotz fortschreitender Inklusion aller Bürger in so genannte ‚Wohlfahrtssysteme‘ aufrecht gehalten haben, als Exklusionsprobleme (vgl. WANSING 2005, S. 59) gehandhabt, wie Arbeitslosigkeit, Armut, Obdachlosigkeit, Migration und eben Behinderung.

2.3. Kultur

Hergeleitet vom lateinischen Verb ‚colere‘, mit seiner Vielzahl an möglichen Bedeutungen wie z. B. ‚hegen‘ und ‚pflegen‘, ‚bewohnen‘ oder ‚anbeten‘, und weiter über das davon abgeleitete Hauptwort ‚cultus‘, kann man das Wort ‚Kultur‘ in seiner Grundbedeutung unter anderem mit Gewohnheit, Pflege oder Ausbildung übersetzen (vgl. EAGLETON 2001, S. 8).

Spricht man von Kultur, kommt man nicht umhin, auch vom Menschen zu sprechen, bedingen doch beide einander in ihrer Beziehungsgestaltung. Kultur ist auf den Menschen in ihrer Entstehung genauso angewiesen, wie im Vollzug der Tradition ihrer jeweiligen Inhalte, Ausformungen und Botschaften. Kultur geht gemäß EAGLETON (a. a. O., S 18f) eng einher mit den Begriffen der ‚Zivilisation‘ und der ‚Kultiviertheit‘. So schreibt dieser, Kultiviertheit sei *„eine Sache der harmonischen Gesamtentwicklung der Persönlichkeit, aber niemand kann sich isoliert von anderen kultivieren. Ebendiese allmähliche dämmernde Erkenntnis begünstigt die Bedeutungsverschiebung im Begriff ‚Kultur‘ vom Individuellen zum Gesellschaftlichen.“* (a. a. O.)

2.3.1. Kulturbegriff

Nach HILLMANN (1994, S. 460) ist Kultur zu verstehen als *„Gesamtheit der Lebensformen, Wertvorstellungen u. der durch menschl. Aktivitäten geformten Lebensbedingungen einer Bevölkerung in einem histor. und regional abgrenzbaren (Zeit-)Raum“*. Diese Wertvorstellungen, Grundeinstellungen und Verhaltensnormen üben einen maßgeblichen Einfluss auf das Verhalten der Gruppenmitglieder aus und sind Grundlage dafür, wie diese Gruppe das Verhalten anderer (Gruppen) interpretiert und bewertet. KRACHT (2000, S. 69–74) beschreibt in Anlehnung an HANSEN (1995, S. 71) die Gemeinschaft von Menschen als Überlebensverband gleichermaßen auch als einen der Grundbestände der Menschen als Kulturwesen. Im Rahmen dieser Gemeinschaften ergäben sich dadurch, dass sich bestimmte Handlungs- und

Verhaltensweisen bewähren und deshalb eine gewisse Verbindlichkeit erlangen, Muster und Ordnungen (vgl. KRACHT 2000, S. 71). Bezeichnet man mit KRACHT die Gesellschaft *„als Zusammenhang von Funktionen, die Menschen füreinander haben“* (ebd.), lässt sich folgern, dass gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten immer als Resultate von Wandlungen zu betrachten sind, die in der – auf kulturgebundenen Wissensbeständen basierenden – Struktur des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von vielen Menschen vollzogen werden.

„Dadurch, daß ein Mensch in einem vorhandenen Ordnungssystem sozialisiert wird, geht er durch sein Handeln immer schon eine bestimmte Beziehung zu den Gegenständen seiner Umwelt ein. Diese Beziehungen sind nicht objektiv gegeben, das heißt, sie begründen sich nicht aus den Dingen und Menschen selbst, weil diese existieren. Vielmehr vollzieht sich die Beziehungsgestaltung zu den Menschen, Lebewesen und vielfältigen Gegenständen der Lebenswelt immer auf der Grundlage von Deutungen, die in der jeweiligen Kultur-gemeinschaft konstruiert worden sind und aktuell weiter konstruiert werden.“ (KRACHT 2000, S. 71)

Bezieht man nun den Begriff der Kultur auf den Begriff der Gesellschaft (vgl. SCHÄFERS / KOPP 2006, S. 153), so beschreibt Kultur in weiterer Folge die besondere Art und Weise, wie sich die ökonomischen, technischen, sozialen, politischen und künstlerischen Prozesse einer (Lebens-)Gemeinschaft vollziehen und diese Gruppe in ihrer Besonderheit von anderen Gruppen unterscheidet. Für diese Arbeit von tragender Bedeutung erscheint schließlich HARTMANS Begriff der ‚Identitätskultur‘, *„[...] einer soziablen, volkstümlichen und traditionellen Lebensweise, die alles durchdringt und den Menschen sich in ihr verwurzelt oder beheimatet fühlen lässt.“* (HARTMAN 2000, S. 228). So impliziert das Leben in einer Kultur, gemäß einer (Volks-)Gruppenzugehörigkeit, gleichzeitig, dass es ‚die Anderen‘ gibt. EAGLETON (2001, S. 41) argumentiert dazu, dass, wer auch immer seine eigene Lebensform als Kultur definiert, Gefahr läuft, diese zu relativieren.

„Die eigene Lebensweise ist immer einfach menschlich; die anderer Menschen ist ethnisch, eigentümlich, kulturell besonders.“ (ebd.)

Was das Zusammentreffen verschiedener Kulturen betrifft, so finden sich dazu bei LEENEN u. a. (2008) zwei interessante Modelle, das *statische* Kulturmodell und das *dynamische* Kulturmodell, die im Weiteren kurz skizziert werden sollen.

- *Statisches Modell des Kulturzusammenstoßes:*

Es geht von Kulturen als Einheiten aus, die sich grundlegend voneinander unterscheiden, sich vorerst nicht schnell verändern, und deren Mitglieder deutlich deren Prägung unterliegen, auch was die Kommunikation betrifft. In der Kommunikation zwischen den einzelnen Kulturen kommt es deshalb unweigerlich zu Missverständnissen und Fehlzuschreibungen, die eine Basis für Vorurteile und – infolge derer – für interkulturelle Konflikte bilden. Den Interakteuren ist es nicht möglich, die Grenzen ihres jeweiligen kulturellen Bedeutungssystems auszuweiten oder zu übertreten, was im Bezug auf den Themenkreis der ‚Migration‘ bedeutet, dass MigrantInnen von der Mehrheitskultur des Aufnahmelandes als ‚Andersartige‘ zwar bestenfalls respektiert, sie jedoch exklusiv auf ihre Herkunftskultur reduziert werden. (vgl. a. a. O., S. 104f)

- *Dynamisches Modell interkultureller Interaktion:*

Dieses Modell geht im Gegensatz dazu von Kulturen aus, die sich schnell verändern, und es häufig zu Kontakt mit unterschiedlichen Kulturen kommt. Der Erhalt einer homogenen Gemeinschaft wird nicht angestrebt und die Bedeutungssysteme sind einem ständigen Wandel unterzogen, wodurch es zu einer Überschneidung unterschiedlicher Systeme kommen kann. Kultur gestaltet sich im kommunikativen Miteinander laufend neu, an den jeweiligen momentanen Kontext angemessen. (vgl. a. a. O., S. 105f)

Besonders die Idee des dynamischen Modells von Kulturen, das weniger ein bloßes Verstehen des ‚Fremden‘ anstrebt als eine durchgängige Wahrnehmung von Multiperspektivität (vgl. a. a. O., S. 107), wird im Zuge dieser Arbeit weiter von Interesse sein, wenn es z. B. darum geht, den Handlungsbedarf zu erörtern, der sich im Zusammenhang mit ‚Migration‘ und Österreich als einem Einwandererland ergibt.

2.3.2. Kulturkreise

Kommt es zwischen unterschiedlichen Kulturen zu einem Austausch bezeichnender Charakteristika eben dieser Kulturen, so spricht man von der Entstehung von Kulturkreisen. So schreibt HILLMANN (1994, S. 462), dass Kulturen zu einem Kulturkreis zusammengefasst werden können, *„die hinsichtl. bedeutender soziokult. Dimensionen u. Elemente (z. B. Sprache, Religion, Wirtschaftsweise, Soz.ordnung) weitgehende Ge-meinsamkeiten aufweisen“*. Es ist demnach nicht auszuschließen, dass man eine Gesellschaft, weist sie etwa Merkmale und Elemente mehrerer unterschiedlicher Kulturen auf, ob der sich in ihr vollziehenden intrakulturellen Variabilität gleich mehreren Kulturkreisen zuschreiben kann.

2.3.3. Islam (in Österreich)

„Die Bedeutung des Wortes Islam leitet sich aus dem Arabischen ab und ist das sogenannte Verbalnomen des Verbs ‚aslama‘, das soviel wie ‚übergeben, sich in die Hand (Gottes) begeben‘ bedeutet.“ (WENTKER 2005, S. 11f)

Laut der neuesten Veröffentlichung des Österreichischen Integrationsfonds (JANDA / VOGL 2010) waren gemäß der letzten Volkszählung im Jahre 2001 in etwa 350.000 MuslimInnen, so die Bezeichnung für die den Islam praktizierenden Personen, in Österreich wohnhaft (vgl. HAGER / MEINHART 2007). Neueste Schätzungen (2009) auf Basis der Fortschreibung der Ergebnisse von 2001 gehen von etwas über einer halben Million in Österreich wohnhafter Menschen islamischen Glaubens aus, *„was einem Anteil von 6% der Bevölkerung entsprach. [...] Ebenfalls stark verändert hat sich die Staatsangehörigkeit der muslimischen Bevölkerung. Waren 2001 nur rund 98.000 Österreicher und Österreicherinnen islamischen Glaubens (1,3%), stieg ihre Zahl 2009 vor allem durch Einbürgerungen und Geburten auf eine viertel Million an (3,4% des österreichischen Staatsangehörigen). Hingegen blieb die Zahl der ausländischen Staatsangehörigen mit islamischem Religionsbekenntnis im Zeitraum 2001-2008 nahezu konstant, da die Wanderungsgewinne aus dem Ausland weitgehend durch Einbürgerungen ausgeglichen wurden.“* (vgl. JANDA / VOGL 2010, S. 5f)

JANDA und VOGL sprechen von türkischen Staatsangehörigen mit etwa 109.000 Personen (21%) als größter Gruppe, gefolgt von Personen aus Bosnien und Herzegowina mit rund 52.000 Personen (10%) und danach folgend Staatsangehörigen von

Serbien, Montenegro und dem Kosovo mit etwa 34.000 Personen (7%) als drittstärkster Gruppe muslimischen Glaubens in Österreich. Gefolgt werden diese von russischen Staatsangehörigen mit ca. 18.000 Personen (4%) und der Gruppe der mazedonischen Staatsangehörigen mit 14.000 Personen (3%). (vgl. ebd.)

Österreichs gemeinsame Geschichte mit dem Islam begann schon Mitte des 15. Jahrhunderts, mit dem Einfall der Vorboten der osmanischen Truppen und deren Raubzügen. Über Jahrhunderte stellte das Osmanische Reich eine große Bedrohung für Österreich dar, die erst mit dem Niederschlagen der Türkenbelagerung 1683 und Österreichs bald darauf folgendem Ausstieg aus den Türkenkriegen ein Ende fand (vgl. SCHMIED 2005, S. 189). Der Anschluss der vormaligen osmanischen Provinzen Bosnien und Herzegowina an die Österreichische Monarchie 1908 bedeutete gleichzeitig die Einbürgerung deren vornehmlich muslimischer Bevölkerung. Laut SCHMIED (ebd.) handelte es sich hierbei um mehr als eine halbe Million Muslime, die somit unter der nichtislamischen österreichischen Herrschaft waren.

„Dass nun rund 600.000 Muslime im Reichsgebiet lebten, fand seinen Niederschlag (erg. im 1912 beschlossenen österr. Islamgesetz, das) in § 6 ausdrücklich den gesetzlichen Schutz von Religionsausübung und Religionsdienern des Islam aussprach.“ (IGGIÖ 2003)

Die Auswirkungen dieses Erlasses listet SCHMIED (2005, S. 190) wie folgt auf:

- das Recht auf gemeinsame öffentliche Religionsausübung
- das Recht auf selbständige Ordnung und Verwaltung innerer Angelegenheiten
- das Recht auf Besitz und Nutzung von Anstalten, Fonds, etc... zu Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken
- das Recht auf Gleichstellung mit den anderen anerkannten Religionsgemeinschaften

Gemäß TOMENENDAL (2000, S. 72ff) wurde der Islam somit in Österreich als Religion anerkannt, jedoch im Zuge des Ersten Weltkriegs und dem Zerfall der Monarchie sowohl der kurz darauf geplante Bau einer Moschee (1913) wieder verworfen, als auch die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des Islam als anerkannte Religionsgemeinschaft in Frage gestellt.

Über all die Jahre nach der Auflösung des Habsburgerreiches galt es als kontrovers, ob, v. a. durch den Verlust des großteils muslimischen Bosnien-Herzegowina, die Aufrechterhaltung des erlassenen Gesetzes noch gerechtfertigt sei, es blieb aber

jeglicher Skepsis zum Trotz als in Kraft stehend anerkannt, wenn auch während der Zeit der ersten Republik nur mehr wenige hundert Muslime in Österreich gelebt haben dürften (vgl. SCHMIED 2005, S. 192f). Bis Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts wuchs die Zahl der Personen islamischen Glaubens in Österreich v. a. durch die Zuwanderung von Gastarbeitern und Flüchtlingen, vornehmlich aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien stammend, wieder auf geschätzte 8000 heran (vgl. a. a. O., S. 193). Im Jahre 1979 erfolgte die Errichtung und Anerkennung der Österreichischen Islamischen Kultusgemeinde als Institution für soziale, karitative und kulturelle Belange. *„Ihr gehören grundsätzlich alle Anhänger des Islam an, welche in der Republik Österreich ihren Aufenthalt haben“* (SCHMIED 2005, S. 194).

Etwa vier Jahre später, 1982/83, kam es zur Einführung des islamischen Religionsunterrichtes an allgemeinen Pflichtschulen, wobei die vorgeschriebene Unterrichtssprache Deutsch ist (TOMENENDAL 2000, S. 72ff).

Laut SCHMIED (2005, S. 194) setzt sich die muslimische Gemeinde in Österreich vor allem aus zwei Hauptgruppen zusammen: etwa 45% türkischstämmigen Bewohnern, viele mit dem Hintergrund der Arbeitsmigration und etwa 15% bosnischen Muslimen, nicht wenige davon mit dem Hintergrund einer Flucht aus den Kriegsgebieten des ehemaligen Jugoslawiens. Daneben leben in Österreich aber z. B. auch Muslime aus dem Iran, aus Syrien, Pakistan, Ägypten und diversen anderen Regionen des afrikanischen Kontinents und arabischen Raums. SCHMIED geht an dieser Stelle weiters davon aus, dass davon geschätzte 85% Sunniten und die übrigen 15% Schiiten seien. SCHMIDINGER (2008, S. 242) spricht im ‚Österreichischen Jahrbuch für Politik 2007‘ zwar auch von einer deutlichen sunnitischen Mehrheit, gibt den Anteil der österreichischen Schiiten aber mit 5-15% und den der Aleviten in Österreich mit 20-30% an.

„Viele Familien – vor allem türkischstämmige – leben bereits in der zweiten oder dritten Generation in Österreich. Dadurch hat sich auch die Zusammensetzung der muslimischen Gemeinden verändert. Vermehrt finden sich in ihren Reihen Personen, die in Österreich geboren und aufgewachsen sind, wie Konvertiten. Beide Gruppen verbindet ihre Distanz zu den ursprünglichen ‚Stammländern‘, die es ihnen erlaubt, ganz anders an die Religion des Islam herangehen zu können.“ (a. a. O., S. 196f)

2.3.3. 1. Entstehung der Religion

Ihren Ursprung hat die Religion des Islam Anfang des siebten Jahrhunderts auf der Arabischen Halbinsel in Mekka (vgl. WENTKER 2005, KUNITZSCH 1998), mit dem Kaufmann Mohammed (etwa 570-632) in der tragenden Rolle des Verkünders und Propheten. Daneben galt Mohammed weiters, so ELGER (2002, S. 29), als geistiger und politisch-militärischer Führer, sowie als Imâm (Gebetsvorstehender). Die Arabische Halbinsel, auf der, so WENKER (2005, S. 14f) bzw. KUNITZSCH (1998, S. 9f), zur beschriebenen Zeit kein stabiles politisches System herrschte, und die bis dahin fernab der großen Kulturströme gelegen hatte, lag schon bald – trotz unzähliger Kritik seitens Mohammeds Gegnern – unter dem Einfluss der überlieferten Offenbarungen Gottes an Mohammed durch den Erzengel Gabriel.

„Die Offenbarungen, die der Prophet [...] erhielt, wurden ihm abgesehen von einer längeren Pause bis zu seinem Tod übermittelt. War der Inhalt am Anfang sehr empathisch, wurden die Offenbarungen in den späten Phasen ausführlicher, weniger religiös inspiriert und eher den Regelungen des täglichen Lebens verpflichtet.“ (WENTKER 2005, S. 16).

Der Prophet Mohammed entwickelte sich so nicht bloß zur religiösen, auch zur politischen Autorität der islamischen Gemeinde, der ‚Umma‘. Nach Mohammeds Tod wurde seine Lehre im Koran zusammengefasst und die Eroberungszüge der Kalifen in dessen Nachfolge führten zur Ausbreitung des Islams über Palästina, Syrien, den Irak bis in den Iran und bis an die nordafrikanische Grenze, nach Ägypten, und somit auch zum ersten prägenden Kontakt mit der europäischen Kultur des Byzantinischen Reiches, wobei viele der eroberten Völker den neuen Glauben auch freiwillig annahmen (vgl. KUNITZSCH 1998, S. 10ff).

„Das Arabische, als Sprache der neuen Herren, vor allem aber als Sprache des Korans, wurde die offizielle Sprache im ganzen Reich. [...] Was in Europa seit dem Mittelalter allgemein als arabische Wissenschaft und arabische Kultur bekannt ist und geachtet wurde, ist also viel eher eine arabisch-islamische Wissenschaft und Kultur, deren Sprache zwar das Arabische war, deren Träger aber [...] Angehörige der verschiedenen Völker waren, die zum islamischen Reich gehörten.“ (KUNITZSCH 1998, S. 10)

2.3.3.2. Quellen des Islam

Der Koran (arabisch qu'rân) ist „*die heilige Schrift des Islam, für den Muslim das dem Propheten Muhammed durch den Erzengel Gabriel geoffenbarte Wort Gottes*“ (WALTHER 1998, S 41f). Laut WENTKER (2005, S. 17) besteht der Unterschied des Koran zu den anderen Offenbarungsschriften (Altes und Neues Testament) darin, dass es sich beim Koran um das tatsächliche und unmittelbare Wort Gottes an seinen Propheten handelt. Als solches gilt es, so WALTHER (1998, S. 42), bis heute als unantastbar, wobei es jedoch im Laufe der Jahrhunderte durchaus unterschiedlich interpretiert wurde.

Da die altarabische Kultur bis in Mohammeds Zeit eine schriftlose gewesen war, setzte die Verschriftlichung, Sammlung und Ordnung der Überlieferungen erst nach dessen Tod ein (vgl. KUNITZSCH 1998, S. 10). Zuvor waren die Verse mündlich weitergegeben worden, was eine gewisse Unsicherheit in der islamischen Anhängerschaft bezüglich der Genauigkeit und Originalität der Überlieferungen hervorgerufen hatte. So entstand das Werk des Koran, eingeteilt in 114 so genannte Suren und diese wiederum in Verse untergliedert, wobei bei der Ordnung des Schriftstückes keineswegs chronologisch vorgegangen wurde, indes orientierte man sich vielmehr an der Länge der Suren. Den Anfang bildet somit die längste Sure, das Ende die kürzeste (vgl. WENTKER 2005, S. 17f).

Die Offenbarungsschrift des Islam umfasst u. a. folgende inhaltlichen Bereiche:

- Fundamente der Glaubensüberzeugungen
- für alle MuslimInnen verbindliche ethische und moralische Regelungen
- Beziehungen zwischen Gott, dem Menschen und dem Universum
- Systeme der sozialen Gerechtigkeit und der gesellschaftlichen Ordnung
- Grundlagen der islamischen Pflichtenlehre.

(vgl. AL-MUNAIZEL 1995)

Anzumerken ist, dass die einzige vor den MuslimInnen als wahrhaftig geltende Form des Korans die unübersetzte arabische Fassung ist, da es sich um das unantastbare Wort Gottes an Mohammed handeln soll, dessen Offenbarungssprache Arabisch ist.

Sämtliche Übertragungen in andere Sprachen haben als bloße Annäherungen an den Koran zu gelten. Es gehört bis heute zu den frommen Pflichten eines jeden praktizierenden Muslims, das Werk – v. a. in Koranschulen – auf Arabisch zu lesen, wobei

es nicht selten vorkommt, dass den Koranschülern ein umfassendes Textverständnis ihrer Lektüre fehlt (vgl. WENTKER 2005, S. 18).

Neben dem Koran kommt der ‚Sunna‘, einer Kollektion kanonischer Texte über die prophetische Tradition der religiösen Normen und Gesetze (vgl. REICHMUTH 2001, S. 290), und dem ‚Hadîth‘, den gesammelten Überlieferungen vom Handeln und Reden des Propheten, eine große Bedeutung zu (vgl. WENTKER 2005, S. 24).

Laut REICHMUTH (2001, S. 111ff) ist der Hadîth, der vor allem in den ersten zweieinhalb Jahrhunderten nach Mohammeds Tod an Anerkennung gewann, die zweitwichtigste Quelle für rechtliche und religiöse Normen des Islam. ELGER (2002, S. 17) verweist darauf, dass im Hadîth Hinweise auf Anlässe und Auslöser der Offenbarungen zu finden sind, genauso wie Aussagen des Propheten, anzusehen als explizite Kommentare zum Koran. Da es sich jedoch um eine gewaltige Masse an – fraglich ob authentischen oder angeblichen – Überlieferungen der sich über Jahrhunderte entwickelnden verschiedenen islamischen Strömungen handelt(e), wurde schon früh damit begonnen, eine kritische Stellung gegenüber dem Hadîth einzunehmen, es wurde unterschieden zwischen ‚gesunden‘, ‚guten‘, ‚schwachen‘ oder ‚gefälschten‘ Texten. Bis heute, so REICHMUTH (2001, S. 113), spielt der Hadîth eine tragende Rolle bei der Hinterfragung der traditionellen Strukturen der islamischen Gesellschaften. *„Für viele gebildete Muslime stellen die H.-Werke [...] die zentrale Quelle der eigenen religiösen Meinungsbildung dar.“* (a. a. O.)

2.3.3.3. Islamische Kulturkreise

Nachdem der Prophet Mohammed verstorben war, und die Funktion eines Propheten ja nicht eo ipso eine vererbare ist, kam es zu großen Unstimmigkeiten darüber, wer seine Nachfolge als Leiter der islamischen Gemeinschaft, der ‚Umma‘, übernehmen sollte. Vier Weggefährten Mohammeds, ‚die Kalifen‘ genannt, wurden aufgrund ihrer Nähe zum Propheten zu den unmittelbaren Nachfolgern des Propheten auserkoren. Die Kalifen galten als Wahrer der göttlichen Gebote und ihre Pflicht war die Sicherung der Umma (vgl. ELGER 2002, S. 33). In diese frühislamische Zeit, nach dem Versterben des Propheten, fällt die konfessionelle Spaltung des Islam in die Gruppierungen der Sunniten und Schiiten.

„Während die Mehrheit der Muslime, die Sunniten, die vier sog. ‚rechtgeleiteten Kalifen‘ anerkennt, halten die Schiiten einzig den vierten von ihnen, den Vetter und Schwiegersohn des Propheten, Alî ibn Abî Tâlib, für seinen rechtmäßigen Nachfolger.“ (PISTOR-HATAM 2001, S. 274)

ELGER (2002, S. 34) erläutert dazu, dass Mohammed dem Vierten der Kalifen Immunität gegen Irrtum und Sünde aufgrund seiner Frömmigkeit und seines Intellekts zugesprochen haben soll. Die Leiter der schiitischen Gesellschaft, die Imâme, so PISTOR-HATAM (2001, S. 274f), waren jeweils die direkten männlichen Nachkommen der Prophetenfamilie rund um Mohammed und Alî. Die schiitische Rechtsprechung beruht bis heute auf dem Koran, dem Hadîth und so genannten Rechtsgelehrten, die als Einzige dazu befugt sind, den Koran und die anderen Quellen zu interpretieren.

Die Gruppe der Sunniten (vgl. ELGER 2002, S. 33), mit etwa 85 % die Mehrheit der MuslimInnen, zeigten sich als treue Anhänger des Kalifats und entwickelten politische Theorien, welche die Autorität der (vornehmlich sunnitischen) Herrscher untermauerten. Sie hielten, so WENTKER (2005, S. 27), in der Frage der Nachfolgerschaft (nach Mohammed) ganz im Gegensatz zu den Schiiten, deren einziger für sie plausibler Nachfolger der Vetter und Weggefährte Mohammeds war, am Wahlprinzip fest. Aufbauend auf den islamischen Glaubens- und Pflichtenlehren der vier Nachfolger Mohammeds, bildeten sich die vier sunnitischen Rechtsschulen der Hanafiten, welche am weitesten verbreitet ist, die der Mâlikiten, der Shâfîten und der Hanbaliten, die so REICHMUTH (2001, S. 290) lange Zeit die anerkannten Institutionen für die Lehre und Interpretation der prophetischen Tradition war. Der sunnitische Islam gilt als orthodoxe Hauptrichtung der Religion.

Neben diesen zwei größten Glaubensgruppierungen der islamischen Religion besteht noch eine Reihe kleinerer Gruppen, die sich um und innerhalb von ‚sunna‘ und ‚schia‘ entwickelt haben, nicht selten schon sehr weit vom traditionellen Islam entfernt, deren Existenz an dieser Stelle zwar erwähnt werden soll, aber auf die in diesem Rahmen nicht näher eingegangen wird. Als nicht unwesentlich zeigt sich aber die Tatsache, dass der Islam zum Teil regional unterschiedlich ausgelegt wird, da auch hinsichtlich der vier (mit der der Schiiten sogar fünf) Rechtsschulen eine regionale Gewichtung nicht von der Hand zu weisen ist. So mögen die mehrheitlich malikitschen Muslime Nordafrikas ihre Religion gewissermaßen anders auslegen als Muslime in der Türkei, wo sich die hanafitische Rechtsschule großen Zuspruchs erfreut (vgl. WENTKER 2005, S. 25).

Zuletzt gilt anzumerken, dass der theologisierte ‚wahre‘ Islam sich nicht selten, wie auch in anderen Religionen, vom tatsächlich praktizierten Islam unterscheidet. So ist

MuslimIn-Sein, z. B. schon aufgrund regionaler Unterschiede, im gelebten Islam nicht gleichzusetzen mit dem bloß ausnahmslosen Einhalten sämtlicher Gebote des islamischen Rechts (vgl. ELGER 2002). Es bilden sich (vgl. Kap. 2.3.2) unterschiedliche islamische Kulturkreise durch Überschneidungen auf der soziokulturellen Ebene, durch die Verknüpfungen von tragenden Elementen verschiedener Gesellschaften, und – siehe oben – auf der Ebene der unterschiedlichen Glaubensrichtungen innerhalb ‚des‘ Islam. Es gibt ihn also nicht, den ‚einen‘ Islam (vgl. WENTKER 2005, S. 11).

2.3.3.4. Kultur vs. Religion

Spricht man vom Islam, der gleichermaßen eine Kultur und eine religiöse Glaubensrichtung darstellt, werden immer noch viel zu oft beide dieser Phänomene über einen Kamm geschoren. Gehört die islamische Religion zwar immer noch zu den kulturellen Prägekräften des Islams, so ist es heute nicht mehr zeitgemäß, bloß einen rein homogenen Volksislam zu denken (vgl. FREISE / KHORCHIDE 2011, S. 37f). Nach Jahrzehnten transnationaler Migration zeichnen die heutigen globalisierten Gesellschaften nicht nur ein Bild der Multi- bzw. Interkulturalität, sondern auch der Multi- bzw. Interreligiosität, wobei Religion oftmals nicht nur Länder- sondern auch Kulturgrenzen überschreitet. So sei, laut FREISE / KHORCHIDE (a. a. O., S. 25), das religiöse Leben zahlreicher muslimischer MigrantInnen nicht mehr allein von den Sitten und Bräuchen ihrer islamischen Herkunftskultur bestimmt, vielmehr sähen sich muslimische MigrantInnen oftmals in der Situation, sich eine an das Leben im Aufnahmeland angepasste Alltagskultur neu zu erschaffen, zu vergleichen mit den Säkularisierungsprozessen westlicher Gesellschaften. Es entwickelten sich somit neben dem (natürlich weiterhin auch noch praktizierten) Volksislam unterschiedlichste Formen eines so genannten ‚Kulturislam‘, bestehend aus nicht oder nur in sehr geringem Ausmaß praktizierenden Muslimen und Muslimas. FREISE / KHORCHIDE (a. a. O., S. 38) raten angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen und Wirklichkeiten davon ab, eine Verengung von Religion auf Kultur, bzw. von gelebter Gläubigkeit auf kulturelle Praxis vorzunehmen. Entsteht im Rahmen der in dieser Arbeit abgehandelten thematischen Kapitel über den gelebten Islam (von MigrantInnen) dennoch oft der Anschein eines zu eingengten Blicks auf den Islam, so mag das mitunter daran liegen, dass die gesichtete und zugrundeliegende Literatur dies-bezüglich auch nicht selten schwammig mit dem Begriff des Islam umgeht,

generell in der Literatur zu einigen speziellen Bereichen ‚des‘ islamischen Lebensvollzugs differenziertere, weniger generalisierende Ansichten immer noch spärlich gesät zu sein scheinen. Zumindest an dieser Stelle sei der Tatsache der kulturellen und interreligiösen Vielfalt des Islam besondere Beachtung geschenkt.

2.3.3.5. Grundlagen des Islam und Ausübung des Glaubens

„[...] die muslimischen Männer und Frauen, und die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen, und die ergebenen Männer und die ergebenen Frauen, und die, wahrhaften Männer und die wahrhaften Frauen, und die geduldig ausharrenden Männer und die geduldig ausharrenden Frauen, und die demütigen Männer und die demütigen Frauen, und die Spenden gebenden Männer und die Spenden gebenden Frauen, und die fastenden Männer und die fastenden Frauen, und die ihre Scham hütenden Männer und die sie hütenden Frauen, und die Allahs sehr eingedenkseienden Männer und die viel eingedenkseienden Frauen, - Allah hat für sie Verzeihung und gewaltige Belohnung vorbereitet.“ (Sure 33.35¹)

Schon in der bloßen Übersetzung des Wortes Islam, u. a. *„übergeben, sich in die Hand (Gottes) begeben“* (WENTKER 2005, S. 13), wird deutlich, dass der Islam für all jene gläubigen MuslimInnen, die ihr Leben in die Hand des einzigen und alleinigen Gottes (arab. Allâh) legen, sämtliche Lebensbereiche umfasst. Er formt und reguliert das Leben jedes/r Einzelnen, v. a. aber auch das Zusammenleben in einer Gemeinschaft, in Solidarität und Gerechtigkeit.

„Alle Aspekte der menschlichen Beziehungen bis hin zu umfassenden Lehren aus den Bereichen Wirtschaft, Politik, Rechtswissenschaften bilden einen wichtigen Inhalt des Islam.“ (AL-MUNAIZEL 1995)

Allâh ist es, der den Menschen erschuf, ihn versorgt und ihn lenkt. Neben ihm besteht kein Schicksal oder Zufall, er bestimmt über das Los des Menschen und auferlegt ihm dennoch sowohl gewisse (sittliche) Verantwortung als auch Willensfreiheit, die den Menschen auf ihrem Weg ins ewige Leben nach dem Tod begleiten und denen gewissermaßen Prüfungscharakter innewohnt (vgl. u. a. AL-MUNAIZEL 1995, ELGER 2001).

¹ Sämtliche Koranzitate, die sich in dieser Arbeit finden, wurden folgender Übersetzung des Koran entnommen: DENFFER, A. (Übers.) (2000): Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern. 6. verbesserte Auflage. München: Islamisches Zentrum. Sie werden in Folge mit dem Ziel der besseren Lesbarkeit nur mehr mit der Nummer der jeweiligen Sure angeführt sein.

„Und die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen, die einen sind die Schutzfreunde der anderen, sie tragen das Rechte auf und untersagen das Verwerfliche und richten das Gebet ein und geben die Zakat-Steuer, und sie gehorchen Allah und Seinem Gesandtem, diesen wird Allah barmherzig sein, Allah ist ja mächtig, weise.“ (Sure 9.71)

Die Erfüllung der fünf Grundpflichten des islamischen Glaubens, die als Säulen des Islam bezeichnet werden, bildet das Fundament eines gläubigen Lebens (vgl. WENTKER 2005, S. 19):

- das Glaubensbekenntnis (,shahâda')
- das fünfmalige Gebet am Tag (,salât')
- das Zahlen einer Abgabe, der so genannten Almosensteuer (,zakât')
- das Fasten während des Monats Ramadân (,sawn')
- das Pilgern nach Mekka, das jede/r Gläubige einmal im Leben machen sollte (,hajj')

Gemäß AL-MUNAIZEL (1995) ist der Islam für die islamische Glaubensgemeinschaft, die Umma, sowohl eine Ideologie als auch eine Religion, wobei versucht wird, Religion, Kultur und den jeweiligen Staat miteinander zu vereinbaren. Auch OUERTANI (1994, S. 392) sieht den Islam im Zusammenspiel der Elemente Religion, Tradition und Wertvorstellungen gepaart mit einem richtungsweisenden gemeinsamen politischen Auftrag. Dies ergibt das Fundament der Umma. Der Islam ist gewissermaßen eine Verschmelzung von Weltlichem und Geistigem.

„Und: Dies ist Mein richtiger Weg, also folgt ihm, und folgt nicht den anderen Pfaden, so daß ihr von Seinem Pfad getrennt werdet. Dies hat Allah euch angeordnet, damit ihr vielleicht gottesfürchtig seid.“ (Sure 6.153)

Im islamischen Recht, der ‚Scharîa‘, finden sich somit diesbezüglich Normen (vgl. ELGER 2002, S. 59), die, sich berufend auf die Pflichten, die dem Menschen gegenüber anderen Menschen obliegen, von einer weltlichen Instanz sanktioniert werden können und Normen, ausgehend von der Rolle, die der Mensch Gott gegenüber einnimmt, deren Einhaltung erst im Jenseits gemäßregelt wird.

„Die islamische Gesellschaft in ihrer strukturellen Gegebenheit wird maßgebend von der Lehre des Korans beeinflusst. Seine Dogmen konstituieren die religiöse Gemeinschaft der Gläubigen und regeln zwischenmenschliche Beziehungen. [...] Dadurch werden religiöse Dogmen gleichzeitig zu Handlungsanweisungen. So ermöglicht der Islam eine Identifikation von Denken und Handeln.“ (AL-MUNAIZEL 1995)

Da sich jedoch weder Koran noch Sunna für die Regelung aller Alltagsbelange als ausreichend erwiesen, entwickelte sich die islamische Rechtswissenschaft (,fiqh') weiter und wurde mit dem Konsens der Rechtsgelehrten und dem Analogieschluss als zusätzliche Mittel der Rechtsfindung ausgestattet. Weiters bietet sich zuletzt noch die persönliche Meinung von Juristen als zulässiges Mittel der Rechtsfindung an (vgl. WENTKER 2005, S. 25).

2.3.3.6. Erziehungsziele und Grundwerte des Islam

„Es ist schon für euch im Gesandten Allahs ein gutes Beispiel für den, der auf Allah hofft und den Letzten Tag und sich viel an Allah erinnert.“ (Sure 33.21)

Der Prophet Mohammed dient als Vorbild und von Allah erwählter Lehrer für die Erziehung der Menschen. Als von Gott Gesandter gilt er im Islam als erster erzogener Mensch, den die Gläubigen als fleischgewordenes Wort Gottes erfahren dürfen (vgl. ASLAN 2009, S. 326). Ziel der islamischen Erziehung, in deren Zentrum das Leben und seine Wirklichkeit standen, sei von Anfang an das ‚Leben-Lernen‘ gewesen (a. a. O, S. 327). So beschreibt ASLAN die islamische Lehre im Weiteren als für die gläubigen MuslimInnen sehr greifbar bzw. lebensnah, da Mohammed als ihr Übermittler inmitten der Menschen stets im Sinne sozialer Gerechtigkeit, universeller ethischer Werte und der Gleichwertigkeit der Menschen gehandelt hatte (vgl. ebd.).

„Das Ziel einer islamischen Erziehung erhebt den Anspruch, den Menschen zur Gehorsamkeit gegenüber Gott zu erziehen. Ein Konzept, das die Eigenschaften eines guten Menschen beschreibt und diesen dementsprechend formen möchte. Ibn Sina (Avicenna, gest. 1037) sah als Aufgaben für die islamische Erziehung die Förderung der Fähigkeiten der Kinder, die Veredlung des Menschen und ein glückliches Leben.“ (ASLAN 2009, S. 325)

Die Erziehung zum repräsentativen Muslim oder Muslimin durch Vorbildlichkeit, Erzählen und Belehren beginnt nach AL-MUNAIZEL (1995) bereits im Mutterleib und im Elternhaus. Zunächst wird davon ausgegangen, dass Säuglinge und Kleinkinder vollständig ‚unwissend‘ und ‚unschuldig‘ sind, ihnen in Folge jeglicher Begriff von ‚böse‘ und ‚falsch‘ fehlt. Hat das Kind also in den ersten Lebensjahren noch viele Freiheiten, so wird es im Laufe der Zeit, die Söhne von den Vätern, die Töchter von den Müttern, *„Schritt für Schritt in die Glaubenspflichten (‚Die fünf Säulen‘) des Islam eingeführt“* (vgl. SCHIRRMACHER 2000, S.1f). Erklärtes Ziel der muslimi-

schen Erziehung ist die Entwicklung zum gottesfürchtigen, guten Menschen, a priori durch Erlangen und Aufrechterhalten der Werte ‚Achtung‘, ‚Ehre‘ und ‚Ansehen‘.

„Die islamische Erziehung ruft (erg.: weiters) zu Güte, Großmut, Barmherzigkeit, Anteilnahme, Frieden, selbstloser Gefälligkeit, gewissenhafter Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit gegenüber der gesamten Schöpfung und in allen Situationen auf.“ (a. a. O.)

Angestrebt wird, was ELGER (2001, S. 89) unter dem Begriff ‚moralisch richtiges Verhalten‘ subsumiert: *„Gottesfurcht und –verehrung, Demut, Gutes zu tun und Böses abzuwehren, Gerechtigkeit zu üben, Solidarität zwischen den Muslimen walten zu lassen, Bedürftigen Hilfe zu gewähren, Pietät gegenüber den Eltern zu wahren und Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft nachzukommen.“ (a. a. O.)*

OUERTANI (1994, S. 392f) betont besonders den maßgeblichen Stellenwert der islamischen Gemeinschaft, der Umma, und hält fest, dass die Lehre des Islam, obwohl sie dem ersten Anschein nach darauf abzielt, die Persönlichkeit und Eigenständigkeit der einzelnen Menschen zu entwickeln, immer auch versucht, die aus diesen bestehende Gesamtheit anzusprechen. Abgeleitet vom arabischen Wort ‚Umm‘, das zu Deutsch soviel wie ‚Mutter‘ bedeutet, nimmt, so OUERTANI, die Umma für die Einzelnen einen vergleichbaren Stellenwert wie eine Mutter für ihre Kinder ein. Die Vermittlung dieser Werte und die Erziehung zum guten Muslim bzw. zur guten Muslimin finden, nebst im familiären Rahmen, in traditionellen Institutionen wie Schulen und vor allem den Moscheen, die sich von vormaligen Orten des bloßen Gebets im Laufe der Zeit großteils auch zu Orten der Wissensvermittlung entwickelten, statt (vgl. ASLAN 2009).

2.3.3.7. Tradition und Volksglaube

In der gesamten islamischen Welt, so KRISS und KRISS-HEINRICH (1960, S. 1ff), lassen sich einander ähnliche Formen religiöser Praktiken des Volksglaubens beobachten, denen eine bedeutende Rolle im gelebten religiösen Alltag zugemessen werden kann. Im Zentrum solcher Phänomene wie Heiligenkult, magisches Denken und ‚Dschinn-Besessenheit‘ (vgl. STROBL 2005, S. 530) steht das Wirken unterschiedlicher Heil- und Segenskräfte, subsumiert unter dem arabischen Begriff ‚Baraka‘ (SCHIMMEL 1995, S. 19). Diese Baraka haftet sowohl speziellen Menschen als auch Gegenständen an und macht diese dadurch zu Heiligen bzw. Fetisch-Objekten, deren Wirkkräfte mittels diverser magischer Bräuche, Opferrituale und

Wallfahrten zu Heiligengräbern beschworen werden sollen (vgl. KRISS / KRISS-HEINRICH 1960, S. 34ff). Dieser magisch-mystische Volksglaube bildet zusammen mit patriarchalen Gedanken und bäuerlichen Traditionen die Grundlage des so genannten Volks-Islam, der fern jeglicher Modernisierungstendenzen, aber auch fern von fundamentalistischen ‚Gottesstaats-Ideen‘ besteht (vgl. BRANDSTALLER 1998). So wird der Volks-Islam von der islamischen Hochreligion und deren Gelehrten zwar geduldet und toleriert, wenn auch sich diese eigentlich in der Tradition des Monotheismus gegen jeglichen Aberglauben ausspricht (vgl. ASSION 2005, S. 31, KRISS / KRISS-HEINRICH 1960, S. 1f).

2.3.3.8. Die Frau im Islam

„Ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einer einzigen Seele geschaffen hat und aus ihr seine Gattin geschaffen hat und von ihnen beiden viele Männer und Frauen verbreitet hat, und fürchtet Allah, um dessentwillen ihr einander bittet, und die Verwandtschaftsbande, Allah ist ja Wärter über euch.“ (Sure 4.1)

Gemäß HAHN (2004, S. 81) wird von MuslimInnen zu Recht darauf hingewiesen, dass die Offenbarungen des Koran sich sowohl an Muslime als auch an Musliminnen wenden. Dennoch sei, so HAHN (a. a. O.), nicht zu bestreiten, dass Männern in Koran und Scharîa, die ihren Ursprung in den patriarchalischen Gesellschaften ihrer Entstehungszeit haben, eindeutig eine privilegierte Stellung eingeräumt wird.

„Zu betonen ist, daß längst nicht alles, was das Leben von Musliminnen bis heute existentiell bestimmt oder doch berührt, im Islam begründet ist, auch wenn dieser beansprucht, das ganze Leben seiner Gläubigen zu prägen. Der Koran erteilt den Muslimen und Musliminnen Weisungen und gibt ihnen Empfehlungen für viele Lebensbereiche. Er wendet sich stets zuerst an die Männer, lässt aber in einigen Versen die Gleichwertigkeit von Mann und Frau [...], in anderen deutlich die Unterordnung oder doch Zweitrangigkeit der Frau erkennen [...].“ (WALTHER 2005, S. 637)

SCHIRRMACHER (2004, S. 180) legt dar, „dass es erlaubt oder sogar geboten ist, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln [...]. Da Mann und Frau von Gott zwar gleichberechtigt erschaffen seien, aber unterschiedliche Aufgaben zugewiesen erhalten hätten, sei eine natürliche Folge daraus, dass sie auch unterschiedliche Rechte besäßen. Es ist also aus muslimischer Sicht kein Zeichen von ‚Ungerechtigkeit‘, sondern von ‚Geschlechtergerechtigkeit‘, wenn eine Frau dem Mann gegenüber verminderte Rechte einfordern kann“. Da sich die Gesellschaft und

ihre Organisation Inhalte und Richtlinien gemessen an den Idealen des Koran erschaffen haben und immer noch erschaffen, wird die Machtstellung der Religion, so BOURQUIA (2005, S. 51), zum Instrument dafür, *„gesellschaftlichen Praktiken Bedeutungen zuzuschreiben, um sie akzeptabler zu machen. Aus diesem Grund wird die Religion in der Politik dazu verwendet, eine gesellschaftliche Wirklichkeit und Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu errichten.“* (a. a. O.)

„Die Gültigkeit der Scharîa wird nirgends auf der islamischen Welt öffentlich bestritten“, so SCHIRRMACHER (2004, S. 63), dennoch ist die Situation muslimischer Frauen deshalb nicht eine Vereinheitlichte, sondern, wie überall beeinflusst und abhängig von vielen unterschiedlichen Faktoren (vgl. SCHIRRMACHER 2004, WALTHER 1997), beginnend bei der historischen und ökonomischen Situation des Herkunfts- und/oder Aufenthaltslandes oder den sozialen Unterschieden bei einer jeweiligen Herkunft aus Großstädten, Kleinstädten oder Dörfern. Weitere tragende Rollen nehmen unter anderem das familiäre Umfeld, ein entsprechender Bildungs- und Informationszugang, persönliche Fähigkeiten und andere individuelle Gegebenheiten wie Jugend, Schönheit, etc. ein.

„Der Islam ist seinem Anspruch, das ganze Leben seiner Bekenner zu durchdringen und zu regulieren, im Lauf der Geschichte weitgehend gerecht geworden, auch wenn es, wie in jeder Religion, in jeder Ideologie, eine Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit gab und gibt. Aber abgesehen davon hat der Islam nicht allein die Position von Frauen in islamischen Gesellschaften bestimmt. Es gibt Wertvorstellungen und Bräuche, die das Leben muslimischer Frauen bis heute stark tangieren, etwa den Jungfräulichkeitskult, die Begriffe von Ehre und Scham – beides ist bis heute im gesamten Mittelmeerraum verbreitet – und in einigen Ländern die Mädchenbeschneidung, die jedenfalls im frühen Islam nicht kodifiziert sind.“ (WALTHER 1997, S. 13f)

So ist in einigen islamischen Ländern, z. B. der Türkei, zwar die Gleichstellung beider Geschlechter in Verfassung und Gesetzgebung mittlerweile manifest, dennoch stehen, wie eben im Zitat WALTHERS beschrieben, v. a. in ruralen Gegenden oder speziellen sozialen Schichten der gelebten Gleichberechtigung diverse (religiöse) Traditionen und archaische Brauchtümer entgegen.

„Gepflogenheiten wie die Beschränkung der Frau auf das Haus, die Kinderehe oder die Verheiratung von Mädchen ohne deren Zustimmung, ferner der archaische Ehrenkodex, nach dem sich der Mann – Vater oder Bruder – ver-

pflichtet, die verletzte Familienehre blutig zu rächen, behaupten sich zäh, obwohl sie keinerlei religiöse Grundlage haben.“ (ELGER 2004, S. 83)

SCHIRRMACHER (2004, S. 177) hält diesbezüglich fest, dass es – aus westlicher Sicht, in der diese Traditionen nicht selten mit Entmündigung gleichsetzt werden – erst teilweise ‚gelungen‘ ist, das altverwurzelte patriarchalische Denken und Handeln der islamischen Gesellschaften aufzubrechen. Richtet man nun aber das Augenmerk auf die traditionelle Rolle der Frau im Islam und ihre Pflichten, so ist diese *„in drei verschiedenen Lebensbereichen zu untersuchen, in denen ihr jeweils andere Aufgaben zufallen. Nach dem religiösen und öffentlichen ist [...] der familiäre Lebensbereich einer Betrachtung zu unterziehen.“* (SCHAMAH 1968, S. 8)

Die religiösen Pflichten einer Muslimin sind, so bewies SCHAMAH (vgl. 1968, S. 36ff), die gleichen, die für jeden bekennenden Muslim im 5-Säulenmodell des Islam festgehalten sind, allerdings mit einigen wenigen, dennoch markanten Ausnahmen, z. B. die Zeit der Menstruation oder Niederkunft betreffend, welche die Frau über speziell festgelegte Zeiträume aufgrund der Nicht-Einhaltbarkeit der erforderlichen rituellen Reinheit von diversen Grundpflichten, wie dem Gebet oder der Fastenzeit des Ramadan, entbindet. Es sind somit eben die biologischen weiblichen Besonderheiten, welche die gehorsame Erfüllung der religiösen Pflichten einschränken. SCHAMAH (a. a. O.) und WALTHER (1997, S. 39) nennen als eine weitere Irregularität besondere Auflagen bei der Durchführung der Pilgerfahrt, insofern, dass es muslimischen Frauen nicht oder nicht länger als maximal drei Tage gewährt ist, ohne ihren Gatten oder ‚unheiratbaren‘ männlichen Verwandten auf Reisen zu gehen. Eine der wichtigsten religiösen Pflichten eines jeden Muslims und somit auch der weiblichen Gläubigen ist es nicht zuletzt seit jeher, zur Einhaltung der Maßstäbe und Regeln des Korans aufzurufen. Jedoch ist es, basierend auf alteingesessenen Traditionen und weniger auf den Koran als vielmehr auf Hadite begründet, wiederum unüblich, um nicht zu sagen unmöglich, dass Frauen religiöse Ämter, wie z. B. das des Vorbeters, bekleiden (vgl. SCHAMAH 1968, S. 41–48).

Die Rechte und Pflichten der muslimischen Frau in der Öffentlichkeit betreffend lässt sich zu allererst festhalten, dass Abstinenz von der Öffentlichkeit vor allem bis Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts zu den absoluten Gehorsamkeitspflichten des traditionellen Islam (vgl. SCHIRRMACHER 2004, S. 102) gehörte. Das heißt, dass es

Frauen, besonders aus den Mittel- und Oberschichten (vgl. WALTHER 1997), beinahe ausnahmslos verwehrt war, so SCHAMAH (1968, S. 49), sich in der Öffentlichkeit auch nur zu zeigen. War dies einmal doch nicht zu umgehen, so hatte ein Schleier ihre Gesichtszüge zu verhüllen.

Es „existieren Überlieferungen, die davon berichten, dass eine Frau nur zweimal im Leben das Haus verlässt, nämlich am Tag ihrer Hochzeit und einmal auf der Totenbahre. Aber auch im gesellschaftlichen Kontext wird zumindest im konservativen Bereich erwartet, dass eine Frau in nur notwendigen Angelegenheiten aus dem Haus geht und dabei die allgemein gültigen Anstandsregeln wahrt, damit sie keinem Mann Anlass zu unmoralischem Verhalten bietet.“ (SCHIRRMACHER 2004, S. 102f)

Weiters ist bezeichnend, dass Frauen , so SCHIRRMACHER (2004, S. 164), in den meisten islamischen Ländern immer noch nicht rechtsfähig seien und in weiterer Folge zumeist unter der Vormundschaft eines männlichen Verwandten – des Vaters, ihres Mannes und später eventuell sogar unter der ihres Sohnes – stünden. Begründet werden würde die Vormundschaft dadurch, dass der weit verbreitete Glaube vorherrsche, Frauen seien geleitet von bloß emotionellem Denken, also ein ‚moralisch gefährdeteres‘ Wesen, und somit dem von scharfem Intellekt geleiteten Denken der Männer und deren entschlossenem Handeln unterlegen. Dies findet seinen Niederschlag bereits in der geschlechtsspezifischen Erziehung der Kinder, im Zuge derer der Sohn „früh zu Dominanz, zur Demonstration von Stärke und zum Herrschen erzogen, die Tochter zum Dienen, Gehorchen und Sichfügen [...]“ (a. a. O., S. 180) erzogen wird.

Da der alte Islam gemäß SCHAMAH (1968, S. 54ff) das Studium der religiösen Wissenschaft zur Pflicht einer/s jeden Gläubigen gemacht hatte, hatten schon in frühislamischer Zeit Frauen am Unterricht teilgenommen und einige unter ihnen bekleideten sogar das ProfessorInnenamt, im Rahmen dessen sie sowohl Männer als auch Frauen lehrten. Diese Tradition der Frauenbildung setzte sich im 19. und 20. Jahrhundert fort, nachdem zwischenzeitlich die Osmanen das islamische Wissenschafts- und Bildungssystem zerstört hatten, und es wurde versucht, die Defizite wieder aufzuholen: „Unterricht in Koran und Tradition, Kindererziehung in Harmonie mit deren Vorschriften, Aufklärung über die Bedeutung der männlichen Führung für die Geschichte des Islam, weitere Unterweisungen in Tätigkeiten des Haushalts – Nähen, Weben, Stricken etc. – und ihre tiefe Bindung an das weibliche Wesen, die auch die Einführung in die neuen Frauenberufe in Medizin, Schule und

Sozialbetreuung umfasste“ (RADDATZ 2005, S. 108). Der emanzipatorische Schritt der Bildung der Frau stieß und mag in konservativen Kreisen noch immer auf Widerstand stoßen, da die damit verbundene Berufstätigkeit und somit zumindest partielle Selbständigkeit der Frau der Herrschaft des Mannes seiner Rolle als Versorger der Familie und der Wahrung der Öffentlichkeitsabstinenz entgegenwirkt. Es hatten sich also spezielle Frauenressorts zu bilden, in denen, so RADDATZ (2005, S. 110), die Mindestforderungen der ‚Keuschheit‘ erfüllt waren, „*um den Anschein von Kontrolle zu wahren*“ (a. a. O.). Laut RADDATZ ist zu unterscheiden zwischen Elitenberufen und Massenberufen, wobei Erstere – Schule, Medizin und Pflege umfassend – hoch geachtet sind, da es sich um rein auf das eigene Geschlecht beschränkte Dienste um die Gemeinschaft der Umma handelt. Zweitgenannte, die Berufsgruppen wie Angestellte, Verkäuferinnen, etc. beinhalten, gelten wiederum aufgrund der unvermeidlichen Kontakte zu männlichen Kollegen und Kunden als problematisch.

Was die traditionelle Rolle der Frau im familiären Bereich betrifft, so hält BOURQUIA (2005, S. 44) fest, dass im normativen Diskurs über die islamische Familie die Frau als Kernpunkt der Institution Familie gesehen wird. Frauen seien, so BOURQUIA weiter, der Mittelpunkt und der zentrale Bezug von Normen, Werten und Einschränkungen, um die muslimische Familie zu bewahren. Zu den typisch weiblichen Aufgaben im familiären Kontext zählt WALTHER (1997, S. 42) jegliche Hausarbeit, die Pflege und Erziehung der Kinder und in ruralen Gegenden auch die Mithilfe in der Landarbeit. Diese Pflichten erwirbt die muslimische Frau im Zuge einer Heirat, die wiederum vom Koran und der Sunna allen Gläubigen Frauen befohlen wird. Die Ehe gewährleistet der Muslima zwar das Recht auf Unterhalt seitens ihres Mannes, jedoch verpflichtet sie der Bund der Ehe zu absolutem Gehorsam gegenüber diesem ihrem Mann (vgl. Sure 4.34).

Üblicherweise wird die muslimische Ehe, zumindest in vielen überlieferten Fällen, arrangiert von den Eltern der angehenden EhepartnerInnen. Auch wenn die Sunna dazu rät, eine Frau nicht ungefragt zu verheiraten, genüge gemäß WALTHER (1997, S. 42) in der Regel oftmals das bloße Schweigen der jungfräulichen Braut als Zustimmung zur Ehe. Genau dasselbe gelte für Lachen oder Weinen, da man die junge unverheiratete Frau als schüchtern und nicht bereit für eine ausdrückliche Meinungsäußerung ansieht (vgl. SCHIRRMACHER 2004, S. 78). Ausschlaggebend bei

der Wahl der Braut für die Eltern sind *„die Frage nach der Gesundheit und den häuslichen Fähigkeiten der jungen Frau, sowie die Modalitäten der Brautgabe und der Zeitpunkt der Ehe-schließung.“* (SCHIRRMACHER 2004, S. 75) Auf Basis dieser Kernfragen wird üblicherweise ein Ehevertrag abgeschlossen, der auch Erbschaftsfragen regeln soll. Die Frau hat zwar theoretisch das Recht ein Veto gegen den auserwählten Ehepartner in spe einzulegen und sich nicht in eine Ehe zwingen zu lassen, jedoch wird in der Praxis, vor allem aufgrund der traditionellen Familienhierarchie mit dem Brautvater als Oberhaupt der Familie, kaum davon erfolgreich Gebrauch gemacht.

Gesetzt den Fall, ein minderjähriges Mädchen wurde zur Heirat gezwungen, besteht die Möglichkeit, zu ihrer Volljährigkeit und unter der Voraussetzung, dass es bis dahin noch nicht zum ehelichen Geschlechtsverkehr gekommen ist, die bestehende Ehe zu lösen (vgl. SCHIRRMACHER 2004 / WALTHER 1997). An dieser Stelle soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Scheidung der – gemäß der Sunna zwar gleichberechtigten – Ehe von seitens der Frau oftmals beinahe ein Ding der Unmöglichkeit darstellt, während der Mann, neben dem Recht auf Polygamie und Konkubinat, über das Recht verfügt, seine Frau aufgrund diverser Umstände einfach zu verstoßen.

„Und eines von seinen Zeichen ist, daß Er von euch selber Gattinnen geschaffen hat, damit ihr bei ihr ruht, und Er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gemacht. Hierin sind ja bestimmt Zeichen für Leute, die nachdenken.“ (Sure 30.21)

„Zur ideellen und materiellen Stärkung der Familie ist eine möglichst große Nachkommenschaft erwünscht“, so STOLLEIS (in: ELGER 2001, S. 93), was dazu führe, dass der Islam sogar soweit in das Familien- bzw. Eheleben eingreife, dass er die Notwendigkeit eines regelmäßiges Sexuallebens vorschreibt, um die gesellschaftliche Stabilität zu wahren (SCHIRRMACHER 2004, S. 74). Letzteres wird damit begründet, dass die Familie, traditionell in Form der Großfamilie, als wichtigste soziale Einheit innerhalb islamischer Gesellschaften gelte.

„Das Sorgerecht für die Kinder hat die Mutter, und zwar bei Mädchen bis zur Volljährigkeit oder bis sie eine Ehe eingehen, bei Jungen bis zur Pubertät oder bis zum Alter von sieben Jahren. Die gesetzliche Vertretung der Kinder liegt jedoch beim Vater.“ (WALTHER 1997, S. 53)

Im Falle einer Scheidung ist, so WALTHER (a. a. O.), der Kindesvater nur zu Unterhalt verpflichtet, wenn die Kinder arm sind. Die Mutter kehrt mitsamt den Kindern wieder in die Obhut der Familie ihres Vaters oder eines ihrer Brüder zurück.

Die Thematik der Schwangerschaftsverhütung betreffend, führt ÇAĞLIYAN (2006, S. 92f) an, spalten sich die Meinungen der Islamwissenschaftler. Wird von der einen Fraktion in ihren Hadithauslegungen an der Überzeugung festgehalten, dass sich der Prophet nicht per se gegen Verhütung geäußert habe, steht für die andere Fraktion fest, dass es sich bei jedweder Form von Geburtenkontrolle um einen klaren Sündenfall handle. Einig sind sich die Wissenschaftler jedoch, was Abtreibung betrifft. Diese sei, so ÇAĞLIYAN weiter, als absolutes Verbot anzusehen, da sie gleichzusetzen sei mit Kindstötung. Einzig und allein die Gefährdung des Lebens der Mutter könne in dieser Causa zu einer Ausnahmeregelung führen (a. a. O., S. 93).

Obleich das traditionelle Betätigungsfeld der Frau in der Haushaltsführung zu finden sei, sind es wirtschaftliche Gründe, die dazu führen, dass heute nicht wenige Familien auf die Berufstätigkeit der Frau angewiesen sind (vgl. STOLLEIS in: ELGER 2001, S. 93) und sich damit verbunden die klassische Großfamilie auf eine Kernfamilie – rund um Vater, Mutter und ihre Kinder – reduziert hat.

„Neben diesen Veränderungen, die zur Entstehung neuer Formen von Familien beigetragen haben, erleben wir, dass die Rollenverteilung zwischen den Familienmitgliedern sich verändert. Die Trennlinie zwischen Privatem und Öffentlichem, wobei Frauen lediglich Verantwortung im privaten und Männer im öffentlichen Bereich tragen, gibt es nicht mehr.“ (BOURQUIA 2005, S. 55)

Unter dem Einfluss der Globalisierung, des sogenannten ‚Zeitalters der Medien‘ und nicht zuletzt der Migration und/oder Flucht vieler Menschen Richtung Westen lassen sich gemäß SCHIRRMACHER (2004, S. 178) Modifizierungen der Scharîa-Bestimmungen feststellen, die mit Verbesserungen der Gesetzeslage für die muslimischen Frau einhergehen. HALM (2004, S. 83) konkretisiert dies jedoch dahingehend, dass zwischen der Lage der muslimischen Frau, bzw. ihrer sozialen Stellung, und ihrem sozialen Milieu eine Kohärenz besteht. *„Das führt in vielen Ländern zu einer regelrechten Spaltung der Gesellschaft in ein traditionell-konservatives und ein modernes, liberales Segment: während es in der Türkei einerseits mehr Universitätsprofessorinnen gibt als (erg.: z. B.) in Deutschland – und zwar prozentuell wie absolut –, leben andererseits die meisten Frauen im ländlichen Milieu und in den aus der*

Landflucht entstandenen Vorstadtsiedlungen noch wie vor Jahrhunderten in archaischen Familienverhältnissen.“ (a. a. O., S. 83f)

Der Islam, in seiner Funktion als „*einigendes Band für unterschiedliche ethnische Elemente und soziokulturelle Traditionen*“ (WALTHER 1997, S. 24), ließ schon von Anfang an äußerst unterschiedliche, weit voneinander entfernte Rollenzuweisungen für und Wertvorstellungen über Frauen zu. So soll Mohammed, präzisiert WALTHER, einerseits gesagt haben, die Frauen seien ihm die liebsten Menschen, andererseits jedoch verbreitet haben, Allah habe keine für die Gemeinde schädlichere Versuchung hinterlassen, als jene, die Frauen für die Männer darstellen (a. a. O.).

Generell sei zuletzt festzuhalten, dass für die Handhabung der Stellung der muslimischen Frau in der Geschichte der islamischen Gesellschaften großteils starre Interpretationen und Auslegungen des Koran zur Verantwortung zu ziehen sind. ELGER (2002, S. 96) verweist diesbezüglich darauf, dass der islamische Offenbarungstext nicht vor allem aufgrund der Sprache, in der er formuliert wurde, unzählige verschiedene Deutungen zulässt. *„Die arabischen Formulierungen, die den Zeitgenossen des Propheten geläufig und aus der damaligen Situation heraus verständlich waren, geben späteren Muslimen oft Rätsel auf.“* (a. a. O.)

2.4. Behinderung und Kultur

Im Zeitalter zunehmender Mobilität und angesichts der zahlreichen Migrationsbewegungen ist davon auszugehen, dass auch pädagogische Fachkräfte mehr und mehr mit Menschen mit Behinderung aus anderen Kulturkreisen konfrontiert sind. Hierbei werden die professionell tätigen Personen nicht selten vor der Aufgabe stehen, mit Personen zu interagieren, deren Sicht- und Umgangsweisen und soziale Reaktion auf eine bestehende Behinderung sich aufgrund eines anderen kulturellen Kontexts partiell oder großteils von den ihren unterscheiden (vgl. BARTEL 2006, S. 13).

„[...] in unseren Augen schwere körperliche Funktionsstörungen implizieren anderwärts keineswegs notwendigerweise die Kategorisierung einer Person als behindert, wie umgekehrt das Wahrnehmen einer Behinderung in vielen Gesellschaften nicht unbedingt eine körperliche Anomalie voraussetzt.“ (SAGNER 2001, S. 19)

SAGNER postuliert in diesem Sinne eine Notwendigkeit, die kulturelle Wirklichkeit von Behinderung und gleichsam von Nichtbehinderung in Frage zu stellen. Eine

Herleitung dieser Wirklichkeit aus dem Unterschied zwischen der Funktionalität bzw. der körperlichen Struktur dieser beiden Kategorien sei analytisch nicht tragbar, da dieser Unterschied „[...] *nur im bereits bestehenden Kontext dieser Wirklichkeit zeichenhaft auf Behinderung verweisen kann.*“ (a. a. O.) Ziel der internationalen Rehabilitationspraxis solle es sein, so SAGNER (vgl. 2001, S. 21), sich von den eurozentrischen Grundeinstellungen im Behinderungsdiskurs zu lösen, vielmehr das allen Kulturen Universale mit dem Lokalen in ihrem Denken und Handeln zu verknüpfen. Laut SAGNER seien „*die Wechselbeziehungen zwischen Strukturen einerseits und sozialen Praktiken bzw. kulturellen Erfahrungen andererseits zu thematisieren und die Binnenansichten der lokalen Akteure Ernst zu nehmen.*“ (a. a. O.)

2.4.1. Behinderung im Kontext von Kultur

„Jeder ‚moderne‘ Behinderungsbegriff fußt auf einem Kulturmuster, das den Menschen über die Schiene Leistungsfähigkeit (intellektuelle, technische Fertigkeiten u. a.) und Ausbildung von autonomer Persönlichkeit (der ‚mündige Bürger‘) bestimmt. Über diese beiden Schienen wird seit den Zeiten der Aufklärung und der industriellen Revolution der Mensch vermessen. Dieses Kulturmuster hat sich weltweit verbreitet, ist hegemonial und noch immer expansiv. Es gibt aber noch andere Kulturmuster auf unserem Globus, die den Sinn menschlicher Existenz nach ganz anderen Kriterien bewerten.“

(ALBRECHT 2003, S. 16)

Als eine der bedeutendsten Arbeiten im Zusammenhang mit Behinderung und Kultur ist wohl die Studie von NEUBERT und CLOERKES anzusehen, in der diese anhand ethnologischer Feldstudien innerhalb 24 unterschiedlicher Kulturen die Reaktionen auf Behinderung in Form einer Sekundäranalyse untersuchten. Darin erachten sie zu allererst die Differenzierung zwischen Andersartigkeit und Behinderung als unerlässlich, besonders in der weiteren Beschäftigung mit dem Themenkomplex ‚Behinderung und Kultur‘. Während eine bloße Andersartigkeit in verschiedenster Weise bewertet werden kann, von neutral oder positiv bis zu negativ oder gar ambivalent, liegt Behinderung, so NEUBERT und CLOERKES, erst vor, wenn eine vorhandene Andersartigkeit mit einer negativen Bewertung behaftet ist (vgl. NEUBERT / CLOERKES 2001, S.50ff). Sie kamen zu dem Fazit, dass Behinderung sowohl im inter- als auch im intrakulturellen Vergleich, quasi universal, tendenziell zumeist negativ bewertet wird, dass die Reaktionen auf eine Behinderung jedoch auf diesen beiden Ebenen keine universellen sind, sondern massiv variieren können (vgl. ebd. S. 86ff). So sind die Reaktionen abhängig von unterschiedlichen Einflussgrößen, wie

dem Eintrittszeitpunkt der Behinderung, der Art der Behinderung und der Situation der die behinderte Person umgebenden Gruppe. Die beiden Autoren betonen im Rahmen ihrer Arbeit, dass die Variabilität der Reaktionen jedoch keineswegs mit Beliebigkeit gleichgesetzt werden kann, da jede Kultur basierend auf einem Wertesystem und Handlungskonventionen ihr eigenes Reaktionsspektrum entwickelt, was zu einer Einschränkung der beliebigen Reaktionen führt (vgl. a. a. O.).

Diese kulturspezifischen Einflussfaktoren, welche die Bewertung von und die Umgangsweisen mit Behinderung, bzw. die Bewältigungsarbeit seitens der Betroffenen und Angehörigen bestimmen, spielen in weiterer Folge eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Interaktion zwischen Menschen mit Behinderung und professionell Tätigen, jeweils aus unterschiedlichen Kulturkreisen (vgl. BARTEL 2006, S.13). Die Auffassungen und Vorstellungen der Professionellen stimmen in vielen Fällen nicht mit denen Ihrer Kunden und Kundinnen überein, nicht selten kommt es dadurch zu Ungereimtheiten und Missverständnissen. So werden z. B. *„Migrantinnen und Migranten, die aus einer traditionellen Gesellschaft kommen, in der Behinderung nicht mit sozialer Exklusion verbunden ist, [...] in modernen Gesellschaften mit Diagnose- und Behandlungskonzepten konfrontiert, für die zumindest in unserem Land medizinische, psychologische und pädagogische Behandlung und Förderung in der Regel nur im Zusammenhang mit Exklusion vorstellbar ist“* (KOLB / HENNIGE / JORG 2004). MÜLLER (2002, S. 187f) rät ProfessionalistInnen deshalb zu Respekt und Akzeptanz für das bisherige Selbstverständnis von Behinderung, bzw. zum Verständnis für den Alltag, in dem die Betroffenen leben. Sie weist weiters darauf hin, wenn möglich nicht den Eindruck zu erwecken, dem oder der Betroffenen aufgrund von Technik und Sachwissen überlegen zu sein.

2.4.2. Krankheit und Behinderung in traditionellen Kulturen

„Für alle Kulturen gibt es richtig und falsch, Wahrheit und Lüge, gut und schlecht. Daß Natur und Mensch wertend angegangen werden, ist die universale Gemeinsamkeit aller Kulturen.“ (ALBRECHT 2003, nach: JOUHY 1985, S. 46)

Im Rahmen dieses Kapitels soll näher auf die Phänomene Krankheit und Behinderung in verschiedenen traditionellen Kulturen eingegangen werden, wobei eingangs die Klärung der Begriffe ‚Krankheits-‘ und ‚Behinderungskonzept‘ notwendig erscheint. Unter einem Krankheits- bzw. Behinderungskonzept (vgl. CLOERKES 2001) kann

die Gesamtheit aller (veränderbaren) individuellen Einstellungen und tatsächlich existenten Reaktionen auf einen Menschen mit einer bestimmten Behinderung innerhalb einer Gesellschaft und die – der Tendenz nach – intrakulturell uniforme Bewertung dieser Behinderung zusammengefasst werden. Es handelt sich also einerseits um Deutungsmuster und Erklärungsansätze für ein Phänomen, das innerhalb der jeweiligen Kultur als eine eher negativ bewertete Andersartigkeit wahrgenommen wird, und um die dazugehörigen Bewältigungs- und Behandlungsmethoden, als auch andererseits um die Einstellungen und tatsächlich gelebten Reaktionen gegenüber dem Menschen mit Behinderung.

MERZ-ATALIK (vgl. 1998) setzt dem entgegen, dass Anderssein ihrer Erfahrung nach zwar schon kulturübergreifende Stimulusqualität habe, dass die Bewertungen und Wahrnehmungen jeglichen Andersseins aber aufgrund der diesen Bewertungen zugrundeliegenden persönlichen, individuellen Variablen generell doch als inter- und intrakulturell variabel anzusehen sind. Dennoch schließt sie nicht aus, dass *„diese persönlichen individuellen Einflussfaktoren [...] innerhalb einer spezifischen Kultur einen besonderen Stellenwert haben“* (MERZ-ATALIK 1998, S. 317) und somit in weiterer Folge auch Einfluss auf die Entstehung eines bestimmten Behinderungskonzeptes.

Mehr als 70 % aller Behinderungen treten, gemäß MILES, weltweit in Ländern und Zusammenhängen auf, *„die mit westlicher Ethik und Philosophie nur sehr peripher zu tun haben. [...] In unserem postmodernen pluralistischen Zeitalter kann jedoch die Existenz von Konzeptionen und Glaubenssystemen nicht mehr länger ignoriert werden, die sich radikal von denen unterscheiden, die in westlichen Debatten vorherrschen“* (vgl. MILES 1994). Betrachte man aktuelle globale Aussagen zum Thema Behinderung, so MILES weiter, würden diese hauptsächlich einen westlichen, liberalen Konsens reflektieren. Der Weltaktionsplan für die internationale Dekade der Behinderten der Vereinten Nationen sei z. B. zwar ein richtungsweisendes Ergebnis internationaler Zusammenarbeit gewesen, jedoch erkenne MILES darin auch ein Zeugnis für unbeabsichtigten Kolonialismus (a. a. O.).

Behinderung an sich ist als westliches Konzept anzusehen. Begriffliche Abgrenzungen zwischen Behinderung und Krankheit werden in vielen Kulturen nicht, oder auf andere Weise, gezogen (vgl. MEISER / ALBRECHT 1997, S. 2).

„Die Grenzen verschwimmen vor allem dort, wo das Symptom nicht alleinig im Zentrum von Erklärungs- und Behandlungskonzepten steht, sondern lediglich als ein Aspekt innerhalb eines Gesamtgeschehens auftaucht, das die ganze (Groß-)Familie betrifft, und zwar sowohl in Bezug auf Ursachenklärung als auch in Bezug auf Behandlungsverfahren.“ (a. a. O.)

Blinde, Lahme und ‚Verwirrte‘ z. B. werden in traditionellen Kulturen zwar sehr wohl unterschieden, jedoch wird nicht per se ein Verständnis entwickelt, *„dass diese Menschen aber etwas Gemeinsames hätten, was es rechtfertigen würde, sie in einer übergeordneten Kategorie, die der unseren von Behinderung entspricht, zusammenzufassen.“* (ALBRECHT 2003, S. 17)

NEUBERT und CLOERKES betonen in ihrer bahnbrechenden Analyse, dass es einen großen Unterschied macht, ob man eine Kultur aus der emischen oder der etischen Perspektive untersuche: *„die etische (von außen) Perspektive untersucht und interpretiert Kulturen anhand von vorformulierten, als universal geltenden Kriterien [...]; ein emischer Ansatz hingegen versucht, eine Kultur, ihr Glaubens- und Verhaltensmuster, aus deren eigenen Begrifflichkeit zu verstehen.“* (KECK 1997, S. 8) Daraus lässt sich in Anknüpfung an den oberen Absatz schließen, dass der Begriff Behinderung eine emische Kategorie der westlichen Kultur ist (vgl. ALBRECHT 2003, S. 5).

„Als einzige Universalie in der sozialen Reaktion auf Menschen mit ‚Andersartigkeiten‘ in allen untersuchten Kulturräumen, einschließlich der westlichen Industriestaaten, gilt die einheitlich negative Bewertung funktionsmindernder Andersartigkeiten. [...] Bei der sozialen Reaktion dominiert zunächst die Bestimmung der Andersartigkeit anhand von Normalitätserwartungen, erst dann erfolgt deren Bewertung. Die Normalitätserwartung ist kulturspezifisch und orientiert sich an den gesellschaftlichen Funktionalitätserfordernissen im körperlichen sowie im geistigen Bereich.“ (BARTEL 2006, S. 16; nach: NEUBERT / CLOERKES).

Festzuhalten ist jedoch, dass die negative Bewertung einer Andersartigkeit, eines Merkmals, nicht mit einer negativen Bewertung der merkmalsstragenden Person einhergehen muss (vgl. ALBRECHT 2003, S. 7). Deshalb ist es gerade im Kontext der interkulturellen Forschung sehr wichtig, begrifflich zwischen Behinderung als solcher und dem Menschen mit Behinderung zu differenzieren.

„Ob Personen oder Personengruppen als behindert wahrgenommen werden, hängt zum einen davon ab, ob sie solche Merkmale aufweisen, die in der betreffenden sozialen Gruppe oder Kultur als Symptome der (geistigen oder körperlichen) Behinderung im Sinne von Funktionseinschränkung oder -verlust für die Person-Umwelt-Interaktion definiert werden. Es muss also ein gewisser Konsens hinsichtlich der Kategorisierung der beobachteten Merkmale bestehen.“ (TROMMSDORFF in: KLAUER 1987, S. 26)

Gemäß TROMMSDORF liegen in traditionellen Gesellschaften die Wurzeln der Wahrnehmung einer Andersartigkeit als Behinderung oftmals in überlieferten Mythen und religiösen Überzeugungen (a. a. O., S. 28). So ist man in vielen traditionellen Gesellschaften der Ansicht, dass der Körper des einzelnen Menschen offen sei für die Wirkkräfte von Ahnengeistern, Gott oder unpersönlichen Kräften, genauso aber auch für andere Menschen, die ihn alle beschädigen, deformieren oder zerstören können *„[...] und dies insbesondere, aber nicht nur, bei Regelüberschreitungen und moralischen Verfehlungen auch häufig tun.“ (SAGNER 2001, S. 9)*

Die Ursachenerklärungen des Phänomens Behinderung, so TROMMSDORFF (in: KLAUER 1987, S. 39), reichen also von der Möglichkeit einer von der Person selbst verschuldeten, über die von der sozialen Umgebung, bis hin zu der von übernatürlichen Mächten verschuldeten Verursachung von Behinderung, welche je nachdem jeweils in weiterer Folge zu eher positiven oder eher negativen Bewertungen führt.

„Behinderungen geben wie Krankheiten ihre Botschaft, sprich: die ihnen zugrunde liegenden Ursachen, [...] in der Regel nicht automatisch preis; sie bedürfen vielmehr der Deutung. Die Bedeutung von körperlichen Differenzen liegt in vielen nichtwestlichen medizinischen Systemen nicht in ihrer sichtbaren Gestalt, sondern wird abhängig davon entschieden, welche Ursache man den körperlichen Merkmalen zuschreibt.“ (SAGNER 2001, S. 9)

SAGNER beschreibt also, dass in Kulturen, in denen der Umgang mit Menschen mit Behinderung stark an den symbolischen Gehalt ihrer Andersartigkeit gekoppelt ist, a priori *„im gemeinsamen Handlungsinteresse nicht die ‚geschädigte‘ Person steht, sondern die Suche nach den (verborgenen) Ursachen der ‚Schädigung‘ und deren rituelle Aufarbeitung“ (a. a. O., S. 18).* Vor allem in Kulturen, in denen die gesamte Familie die tragende Rolle in der Erziehung des Kindes spielt, herrschen, laut TROMMSDORF (in: KLAUER 1987, S. 41f), essenziell andere Überzeugungen vor, als in den westlichen, eher individualistisch orientierten Kulturen, was die Verursachung und Behandlung der Andersartigkeit ihres Kindes betrifft.

„So lässt sich annehmen, daß in familistischen Kulturen die Familie nicht nur die Verantwortung für die Erziehung und Entwicklung des Kindes übernimmt, sondern auch für dessen Fehlentwicklung und Behinderung, unabhängig davon, ob die Behinderung tatsächlich durch die Familie verursacht ist oder nicht. In solchen Kulturen dürften behinderte Kinder relativ hohe Geborgenheit finden, aber andererseits auch eher von anderen sozialen Gruppen ausgegrenzt werden.“ (a. a. O.)

Sind in einer Kultur also metaphysische Erklärungsmuster für Behinderung tragend, betrifft die Schädigung nicht bloß die von Behinderung betroffene Einzelperson, sondern ihre ganze Familie und in weiterer Folge den Clan und die ganze Gemeinschaft. In diesem Fall wird zumeist versucht, mittels HeilerInnen, Schamanen oder Medizinmännern und eines besonders fürsorglichen Umgangs, die erbosten Ahnen und übernatürlichen Mächte zu versöhnen bzw. zu besänftigen und das Unheil von der Familie bzw. der Gemeinschaft wieder abzuwenden (vgl. ALBRECHT 2003, S. 10).

„Ritueller und sozialer Erfolg einer Behandlung, und dies heißt hier häufig: einer ätiologischen Behandlung, implizieren aber keineswegs einen therapeutischen Erfolg, mag letzterer auch stets mit erhofft sein.“ (SAGNER 2001, S. 18)

Damit es zur Bewertung der Andersartigkeit kommen kann, sowohl im negativen wie auch im positiven Sinne, bedarf es zuerst der grundlegenden sozialen Reaktion, nämlich der Bestimmung der Andersartigkeit anhand von Normalitätsvorstellungen und -erwartungen (vgl. BARTEL 2006, S. 16). *„Die Normalitätserwartung ist kulturspezifisch und orientiert sich an den gesellschaftlichen Funktionalitätserfordernissen im körperlichen sowie im geistigen Bereich.“ (ebd.)* So können Phänomene, die im westlichen Kulturkreis in keiner Weise mit dem Attribut ‚Behinderung‘ versehen werden würden, wie z. B. Unfruchtbarkeit, im Rahmen diverser traditioneller Kulturen eine gravierende negative Bedeutung zugemessen bekommen (vgl. ALBRECHT 2003, S. 7). Hingegen kann es sein, dass ein Mensch mit einer Sprachbehinderung nicht als besonders auffallend und andersartig im Kreise seiner Familie und Gemeinschaft wahrgenommen wird, wenn er sich z. B. als kräftige/r ArbeiterIn in der familieneigenen Landwirtschaft bewährt. Ob eine – aus westlicher Sicht – ‚Behinderung‘ also als Störung angesehen wird, ist abhängig vom Verhältnis der gesellschaftlichen Erwartungen an einen Menschen zu seinen Kompetenzen.

„Das Verhalten des Behinderten beeinflusst seine Wahrnehmung durch die Umwelt je nach Abstimmung dieses Verhaltens mit kulturellen Werthaltungen.“

Die Anpassung des Behinderten an kulturelle Anforderungen kann so erfolgreich sein, [...] daß die Behinderung für die soziale Umwelt kaum noch als Störung erkennbar ist.“ (TROMMSDORFF in: KLAUER 1987, S. 31)

Generell mag im interkulturellen Vergleich universal gültig sein, dass die Entscheidung, wer in einer Gesellschaft als behindert deklariert wird, abhängig von den Vorstellungen darüber ist, „*welche Eigenschaften bzw. Kompetenzen eine Person in einer Gesellschaft haben bzw. zeigen muss, um als vollwertige Person zu gelten [...]*.“ (SAGNER 2001, S. 12)

2.4.3. Behinderung im Islam (in Österreich)

Im Folgenden wird einerseits der Frage nach dem Menschenbild im Islam, andererseits der Bedeutung von Krankheit und Behinderung im Islam nachgegangen. Obwohl das Phänomen Behinderung bereits in der Niederschrift des Koran seine Erwähnung fand, und der Koran allgemein als handlungsweisend gilt, kann man im Islam nicht von ‚der einen‘ Art des Umgangs mit dem Phänomen Behinderung sprechen. Es finden sich unterschiedliche Erklärungs- und Umgangsmodelle, die sich dahingehend unterscheiden, ob ihnen ein eher traditioneller / konservativer Zugang oder ein moderner(er) / liberaler Zugang zu diesem Themenfeld zugrunde liegt.

2.4.3.1. Das Menschenbild im Islam

„Human life is to be valued within Islam and every Muslim regardless of their abilities or inabilities should be regarded as valued member of the community.“ (MWSC 2006, S. 9)

Im Koran wird der Mensch vielmehr in einer Seins-Haltung als in einer Sollens-Haltung beschrieben. Der Islam fußt auf der Überzeugung, dass Allah jeden Menschen in idealer Form und Gestalt erschaffen, und ihn mit Willensfreiheit ausgestattet hat. (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 27)

„Was immer an Gutem dir widerfährt, ist von Allah, und was immer dir an Üblem widerfährt, ist von dir selber.“ (Sure 4.79)

Der Wert eines Menschen basiert im traditionellen Islam nicht auf irgendwelchen körperlichen oder materiellen Charakteristika, sondern auf dessen Frömmigkeit. Fromm und in weiterem Sinne wertvoll ist ein Mensch, wenn er an die Lehren des Islam glaubt und ernsthaft versucht so gut er kann die Pflichten des Islams zu befolgen und zu erfüllen (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, a. a. O.).

Gemäß OUERTANI (1994) stütze sich der Islam sehr stark auf seine psychosoziale und gesellschaftspolitische Dimension und es sei davon auszugehen, *„daß der Muslim sein Verhältnis zur Gesellschaft durch sein Verhalten zu Gott und sich selbst begründet und umgekehrt.“* So entwickelt der Islam zwar die Eigenständigkeit, Willensfreiheit und Persönlichkeit in den Menschen, dennoch rückt er zugleich die Zugehörigkeit des einzelnen Menschen zur Gemeinschaft in den Mittelpunkt, und spricht, wenn er sich an die einzelnen Menschen wendet, gleichzeitig die aus ihnen bestehende Gesamtheit an (vgl. a. a. O.). Der Mensch im Islam sei demnach vor allem als ein Glied der islamischen Einheit zu sehen.

2.4.3.2. Krankheit und Behinderung im Islam

Auf der arabischen Halbinsel liefen Menschen, deren bloße Existenz, deren Geschlecht oder körperliche Beschaffenheit nicht von ihrer Familie erwünscht war, lange Zeit Gefahr ausgesetzt, verkauft, getötet oder als Opfer dargebracht zu werden. Dieses Schicksal ereilte damals einen Großteil der Menschen mit Behinderung, obwohl in anderen Teilen Asiens Unterstützung behinderter Menschen eine lange Tradition vorweisen konnte. Mit der Begründung des Islam wurden diese grausamen Praktiken jedoch verboten (vgl. AL-MUNAIZEL 1995).

Gemäß Rabeya MÜLLER wird Behinderung in islamischen Gemeinschaften *„als gottgegebener Sachverhalt nicht im Sinne von Strafe, sondern im Sinne von Prüfung verstanden.“* (in: PITHAN / ADAM / KOLLMANN 2002, S. 184) MuslimInnen sehen Behinderung gewöhnlich in einem direkten Zusammenhang mit dem Kismet, dem Schicksal, stehend, und nehmen diese als Bestimmung hin.

„Die islamische Hoffnung richtet sich auf den Sinn des Leidens, die Behinderung verstehen zu lernen, ohne das Vertrauen in Allahs Fügung zu verlieren. Der Behinderte soll nicht klagen und verzweifeln, sondern hoffen, daß die Behinderung eine Sühne für seine Sünden sein wird, damit er das Ziel des ewigen Lebens erreichen kann. Existentiell befindet sich der Mensch mit Behinderung in einem Schwebezustand zwischen Furcht und Hoffnung; der Furcht vor Gott, daß er die betroffene Person und ihre Familie mit diesem Schicksal konfrontiert hat, gleichzeitig aber die Hoffnung, daß Allah die Familie und die Betroffenen leitet und unterstützt. Der islamische Glaube versucht die Verzweiflung der Behinderten und Angehörigen zu vermeiden, indem das Engagement und die Aktivitäten der Menschen für die Mitwirkung und Gestaltung der Gemeinschaft genützt wird.“ (AL-MUNAIZEL 1995)

Obwohl viele Familien mittlerweile biomedizinische (Hinter)Gründe von Krankheit und Behinderung als solche akzeptiert haben, so wie sie von ProfessionistInnen definiert wurden, ist es immer noch nicht unüblich, Behinderung (zusätzlich) mit religiösen oder traditionellen Erklärungsmodellen in Verbindung zu setzen. Starkes Traditionsbewusstsein und damit verknüpfte Hoffnungen auf die Heilung einer Krankheit oder Behinderung können die Betroffenen und v. a. ihre Angehörigen bei der Entscheidung über eine mögliche Inanspruchnahme von professioneller Hilfe und dementsprechenden Behandlungen jedoch massiv beeinflussen. Viele Muslime und Musliminnen aus den so genannten Entwicklungsländern sind sich der Bedürfnisse und Talente von Menschen mit Behinderung, und der daran gekoppelten Möglichkeiten, nicht wirklich bewusst, und ‚verwahren‘ ihre Angehörigen deshalb zuhause, in der Meinung, sie seien nicht lernfähig. Ein Professor einer Universität in Boston, der auf Anonymität besteht, spricht von zwei Kategorien der kulturellen Einstellungen zum Phänomen Behinderung, der konservativen und der liberalen (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 30ff): Die *konservative Sicht* auf Behinderung basiert viel mehr auf übernatürlichen und traditionellen Erklärungsmodellen als auf einem physikalischen und physiologischen Verständnis von Behinderung, d.h. Behinderung sei das Resultat von Gottes Willen, ein Fluch oder eine Strafe für eine Sünde innerhalb der Familie. (vgl. a. a. O., S. 32)

“Despite the concept of moral neutrality [...], the Armstrong and Ager study (2005) found that disabilities, whether congenital, physical, or developmental, sometimes were seen as punishment from God for poor character, in both rural and urban areas, depending on multiple social factors linked to a family.” (HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 29)

Diese Sichtweise implementiert, dass Familien, die nach dieser Einstellung leben, dazu tendieren, ihre behinderten Angehörigen zu verstecken, um die Schande der Familie nicht öffentlich preiszugeben. Dies ist auch ein Grund, warum manche muslimischen Familien gar nicht erst externe Hilfe in Anspruch nehmen.

Die liberale Sicht begreift sich selbst als die objektivere, wissenschaftlichere, wobei Behinderung als Folge von genetischen Defekten, Krankheiten und Unfällen gesehen wird.

„Such a family may seek medical or rehabilitative supports, but often the notion prevails that the entire family will care for the person and may or may not overlap with alternative care by professionals.” (HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 32)

Eine auffallende Differenz zwischen Entwicklungsländern und der so genannten entwickelten Welt gibt es in der Bewertung von kognitiven Beeinträchtigungen, bzw. Formen der geistigen Behinderung.

„In the developing world, judgments about cognitive ability are based less on standardized testing and more on a sense of what a family and community demand of the individual. Given that many immigrant and refugee Muslims are not literate, they are not likely to see a teenage child as mentally impaired if he or she has not yet learned how to read. If the inability to read is coupled with the inability to serve tea or sell fruits and vegetables at the local market or make polite conversation, however, then the individual may be considered as having a mental impairment.” (HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 32)

Dieses Beispiel liefert den Beweis, dass Normalitätskonzepte keine universellen sind, und eine Behinderung immer in ihrem sozialen und kulturellen Kontext gesehen werden muss (a. a. O.). Ein nicht unwesentlicher Punkt im Zusammenhang mit dieser Thematik ist die Diskrepanz in der Reaktion muslimischer Gläubiger auf einerseits congenitale Behinderungsformen und andererseits auf ‚erworbene‘ Behinderungen (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 36). Während bei einer akut erworbenen Behinderung oder Krankheit unter allen Umständen und mit allen möglichen Mitteln versucht werde, Heilung oder zumindest Linderung zu erzielen, bedeute selbige Herangehensweise an eine angeborene Behinderung oder chronische Erkrankung im traditionellen Islam ein Hadern mit dem Schicksal, und eine Rebellion gegen Gottes Willen. In diesem Falle sei es vielmehr angebracht, wahre Stärke zu demonstrieren indem man sich in Geduld übt, und den Glauben auf eine Besserung nicht aufgibt. Unter solchen Voraussetzungen ist es besonders schwierig, Gläubige davon zu überzeugen, dass es die Lebensqualität vor allem von Kindern mit Entwicklungsstörungen erheblich verbessern könnte, würde man entsprechende Maßnahmen ergreifen um diese Kinder zu unterstützen (vgl. a. a. O.).

2.4.3.3. Im offiziellen Islam (Koran)

„Es ist kein Vergehen für den Blinden und kein Vergehen für den Lahmen und kein Vergehen für den Kranken und für euch selbst, in euren Häusern oder den Häusern eurer Brüder oder den Häusern eurer Schwestern oder den Häusern eurer Vatersbrüder oder Häusern eurer Vatersschwwestern oder Häusern eurer Mutterbrüder oder in denen, deren Schlüssel ihr besitzt oder eures Freundes, zu essen.“ (Sure 24,60)

Bei näherer Auseinandersetzung mit dem Koran fällt auf, dass das Thema Behinderung immer wieder angesprochen wird, wobei es sich hierbei meistens um explizite Aufforderungen zur Integration von bzw. zur Mildtätigkeit gegenüber Menschen mit Behinderung handelt. Interessant im Zusammenhang mit dieser Arbeit ist die Tatsache, dass auch Propheten, die als solche im islamischen Glauben eine Beispielfunktion tragen, Erwähnung finden, welche eine ‚Behinderung‘ haben. So wird z. B. überliefert, dass der Prophet Zacharias drei Tage lang nur durch Gesten, nicht aber in Worten zum Volk sprechen konnte (vgl. z. B. Sure 3, 41).

“Bazna and Hatab (2005) evaluated the position of the Qu’ran and hadith on disability and concluded that disability is considered morally neutral; it is neither a punishment from God nor a blessing, and it does not reflect any spiritual deformity. A human’s worth in the sight of God depends on spiritual development rather than any physical or material attributes. [...] Although the Qu’ran removes any stigma for people with disabilities and theoretically should remove all barriers to their inclusion, full inclusion for many Muslims with disabilities remains an unfulfilled reality.” (HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 27f)

Bei einer Analyse des Koran und der Hadith fällt auf, dass der Oberbegriff ‚Behinderung‘ nicht im herkömmlichen Sinn verwendet wurde, sondern dass der Koran auf, aus unserer Sicht, eher progressive Weise mit dem Phänomen Behinderung umgeht:

„For example, the Qu’ran uses Arabic terms for description of people with disabilities including blind, deaf, lame mentally retarded, and leprosy. It also includes some broad terms for weak, lame, sick, orphaned, destitute/need, wayfarer and disadvantaged, which very likely would have been understood to embrace people who might now be categorized as ‘having a disability’” (HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 28f)

Am nächsten an den westlichen Begriff der ‚Behinderung‘ heran kommen im Koran die zwei Wörter ‘*du’afa’u*’ (körperlich schwach) bzw. ‘*safih*’ (schwach im Geist) so MÜLLER (2002, S. 184). Niemals würde um eine Behinderung zu beschreiben das Wort für Schaden bzw. Leiden benutzt werden, ‘*dararun*’. AL-MUNAIZEL (1995) beschreibt die islamische Lehre, im Bezug auf Menschen mit Behinderung, als eine, die auf Freundlichkeit, Herzlichkeit, Wohlwollen und Hilfsbereitschaft beruhe.

*„... Und gebet nicht den *sufaha* euer Gut, das Allah euch gegeben hat zum Unterhalt. (stattdessen) Versorgt sie mit ihm und kleidet sie und sprecht zu ihnen mit freundlichen Worten.’ (Sure 4,4) Hiermit sind alle Menschen gemeint, die aufgrund geistiger Behinderung oder durch andere Gründe nicht in der Lage sind ihre Gelder in einer vernünftigen Weise zu verwalten. Sie haben das Recht auf eine ausreichende finanzielle Unterstützung für ihren Lebensun-*

terhalt. Die Versorgung ihrer Grundbedürfnisse muß gesichert werden. Ihre Integration in die Gesellschaft fängt mit dem freundlichen Umgang in der Gemeinde mit ihnen an: [...] Die islamische Gemeinde wird ermuntert, ihre Behinderten in das Familienleben und in die Gemeinschaft zu integrieren.“ (AL-MUNAIZEL 1995)

Sich am Leben der islamischen Gemeinschaft zu beteiligen heißt auch, die Grundpflichten des Islam zu achten und durchzuführen. Eine der wesentlichsten Pflichten eines Muslims und einer Muslima ist das Gebet, das von orthodoxen Gläubigen fünf Mal am Tag verrichtet wird, und nach genauen Regeln vollzogen werden muss, zu denen unter anderem rituelle Waschungen und das Durchführen bestimmter Bewegungsabläufe gehören. Die Erfüllung dieser Grundvoraussetzungen für das Verrichten des Gebets kann für manche Menschen mit Behinderung zu einer großen Herausforderung werden. In diesem Fall können die betroffenen Personen unter Umständen von den besonders erschwerenden Regeln befreit werden, es sei aber darauf zu achten, dass man diesen Personen dennoch so viel Hilfestellung gibt, dass eine Erfüllung der Grundpflichten so weit als möglich gewährleistet werden könne. (Ausrichtung während des Gebets nach Mekka, etc...). Das gilt generell für alle religiösen Praktiken, die von gläubigen Muslims und Muslimas zu erfüllen sind, z. B. für die Pilgerfahrt (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 28).

Eine wichtige, und – im Zusammenhang mit Behinderung – kritische Rolle im muslimischen Gemeinschaftsleben spielt die Heirat, wobei generell davon ausgegangen werden kann, dass die Erwartung, dass jeder gläubige Muslim bzw. jede gläubige Muslima zu heiraten habe, höher ist als im Vergleich zu jener der durchschnittlichen BürgerInnen der westlichen Welt. Wenn ein potentieller Heiratskandidat, oder eine potentielle Heiratskandidatin, als in irgendeiner Weise ‚anders‘ wahrgenommen werde, so sei dies bei den Heiratsvereinbarungen zu beachten (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 33).

„Each family will accept some approximately equivalent adverse factor, or one will make a suitable payment to the other family in compensation. The key-point here is that the arranged marriage is contracted between two families, rather than between two young individuals. [...] Because of regimented nature of immigrant Muslim society, people with disabilities may face greater difficulty than others in finding companionship and long-term intimate relationships.“ (a. a. O., S. 34)

Eine sehr umstrittene Praxis, aber in Teilen des Mittleren Ostens und Pakistans immer noch vollzogene, ist die Verheiratung (enger) Blutsverwandter, welche in weiterer Folge oftmals unvermeidbar im Zusammenhang mit genetischen ‚Defekten‘ und Erbkrankheiten steht. Obwohl der Islam diese Art der Familiengründung nicht explizit gut heißt, oder dazu animiert, komme es nicht selten aus ökonomischen Gründen (zum Land-Erhalt, etc..), und geographischen oder kulturellen Traditionen heraus, immer wieder zu dieser Art von Verbindungen (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 34).

2.4.3.4. Tradition vs. Moderne

Um das Thema Behinderung und Islam drehen sich eine Vielzahl von kulturellen Aberglauben und Ritualen: sei es – in positiver Form – die Vorstellung, dass die Versorgung einer/s behinderten Angehörigen den direkten Weg in den Himmel garantiert, oder sei es – eine mögliche negative Variante – die Überzeugung, dass eine Behinderung ein von einem Dschinn, einem bösen Geist, auferlegter Fluch sei, den es in einem Schrein von Heiligen auszutreiben gelte. Weit verbreitet ist auch die der Glaube an den ‚bösen Blick‘, wobei eine übernatürliche Kraft mittels Blickkontakt auf eine Person negativ einwirkt, - und Unglück und Krankheit auslöst.

Modern erzogene Muslime versuchen zumeist von solchem traditionellen Gedanken gut abzusehen, und es keine Rolle spielen zu lassen. Dennoch setzt sich, wie bei allen anderen ethnischen Gruppen, jede einzelne gläubige Person ihr Bild von Behinderung aus Anteilen positiver und negativer Einstellungen zusammen (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 34f).

Trotz der vermehrten Hinwendung zu einem westlich orientierten Lebenswandel und Modernisierung sind die traditionellen Tendenzen im Umgang mit Krankheit und Behinderung noch nicht ins Hintertreffen geraten. Die vielfach vollzogene Landflucht habe, so ASSION (2005, S. 42), vielmehr eher zu einer Verländlichung der städtischen Gebiete geführt. In weiterer Folge ist im urbanen Gebiet die Tendenz zur Anwendung traditioneller Heilmethoden eher wieder angestiegen, wenn auch sich die Menschen in den meisten islamischen Ländern parallel westlicher Heilmethoden bedienen.

2.4.3.5. Krankheit und Behinderung bei MigrantInnen mit islamischem Hintergrund

Geht man davon aus, dass gemäß MERZ-ATALIK (1998, S. 317) ‚Anderssein‘ zwar kulturübergreifende Stimulusqualität hat, ist es dennoch nicht abwegig, dass im Zuge eines Migrationsprozesses und der damit einhergehenden Neupositionierung in einem neuen gesellschaftlichen Lebens(um)feld die Beurteilung gewisser Merkmale als ‚behindernd‘ im Aufnahmeland anders erfolgt, als im ursprünglichen Herkunftsland.

„Sofern die kulturellen Aspekte der Beurteilung eines Merkmals als Behinderung bei Familien mit Migrationshintergrund in der ersten und in nachfolgenden Generationen [...] von denen der Aufnahmegesellschaft abweichen, hängt die Beurteilung eines Merkmals als Behinderung ab von dem Verhältnis, in dem die Beurteilung des Herkunftslandes und des Residenzlandes bezüglich des Merkmals zueinander stehen. Dieses Verhältnis kann innerhalb eines Familienverbandes übereinstimmen, bei den einzelnen Individuen aber auch voneinander abweichen.“ (KAUCZOR 2002, S. 60)

MERZ-ATALIK (1998, S. 317) konnte im Zuge ihrer Arbeit mit türkischen Familien mit behinderten Kindern weiters feststellen, dass es vor allem subkulturelle und soziokulturelle Bedingtheiten sind, die einen Einfluss auf die Einstellung zu Behinderung haben, - mehr als die bloße kulturelle Herkunft. So liefere z. B. allein die Heterogenität der türkischen Bevölkerung, die sich aus vielen verschiedenen Volksgruppen zusammensetzt, und sozioökonomisch aus sehr unterschiedlichen Regionen kommt, eine Vielzahl von spezifisch (sub)kulturell bedingten Einflussfaktoren. In der Arbeit mit migrierten MuslimInnen sei also vor allem *„die individuelle, persönliche Ausprägung der Lebenswelt und des familiären Zusammenlebens“* (MERZ-ATALIK 1998, S. 318f) zu beachten und zu respektieren, die jeweils von zahlreichen Faktoren wie *„der Migrationsmotivation, dem Migrationszeitpunkt, der individuellen Migrationserfahrung, der soziokulturellen Lebenssituation, der ökonomischen Lebenssituation, dem Ausbildungsniveau“* (ebd.) etc. abhängig sei.

Was die Nutzung von Angeboten der Behindertenhilfe durch MigrantInnenfamilien betrifft, so hält KAUCZOR (2002, S. 62f) fest, dass ihrer Erfahrung nach diese Angebote die Betroffenen nicht oder bloß in unzureichender Weise erreichen, die dort angewandte KlientInnenkategorisierung oft auch nicht auf die Lebensumstände und Lebenssituation der Einwandererfamilien (Großfamilien, etc...) anwendbar ist. Im Zuge ihrer Arbeit mit muslimischen MigrantInnen mit behinderten Kindern kristallisierten sich anhand ihres unterschiedlichen Umgangs mit Behinderung verschiedene

Familientypen heraus, die KAUCZOR als Orientierungshilfe für den Umgang mit betreffenden Familien angibt (vgl. a. a. O.):

- der Typ *‚Wir können alles alleine regeln‘*:
zumeist MigrantInnen der ersten Generation, traditionelle Deutungs- und Behandlungsmuster von Behinderung bedienend, die nur im äußersten Notfall Angebote der Behindertenhilfe in Anspruch nehmen.
- der *‚aufopfernde‘* Typ:
ähnlich dem ersten Typ, allerdings weniger magisch orientiert, arrangieren sich mit ihrer erschwerten Situation, bis oftmals zur totalen Überforderung, die es nach außen hin natürlich gut zu verdecken gilt, oftmals durch isolierte Lebensweise. Nicht selten spiegelt sich die Überforderung jedoch im schlechten Gesundheitszustand der Familienmitglieder wieder.
- der Typ *‚Informationssammler‘*:
verschafft sich einen guten Überblick über die möglichen Hilfs- und Unterstützungsleistungen, bestimmt aber selbst sehr genau, welche und wieviel beratende Unterstützung in Anspruch genommen wird. Dem geht oft eine Reihe schlechter Erfahrungen mit Fachkräften voraus.
- der *‚die Verantwortung abgebende‘* Typ:
nimmt Kontakt auf Anraten Dritter hin auf, kommt im Alltag prinzipiell gut mit ihrer Situation zu Recht, fühlt sich jedoch in Bezug auf manche Lebenslagen überfordert und sucht genau hier differenzierte Hilfestellung, die so auszusehen hat, dass ihnen genau dieses Problem am besten einfach abgenommen werden soll.
- der *‚die Behinderung ablehnende‘* Typ:
sieht die Behinderung zwar, geht aber nicht gesondert auf die speziellen Bedürfnisse in Form von Förderung ein, ist größtenteils nicht oder unzureichend über mögliche Hilfen informiert, fürchtet oftmals eine Abschiebung wegen des behinderten Familienmitglieds, und hält es deshalb nicht selten versteckt.

2.5. Behinderung unter dem Aspekt des Frauseins

Im Zentrum dieses Kapitels steht eine im öffentlichen Diskurs des Alltags nahezu unsichtbare – als wäre es selbstverständlich einfach unter die Begrifflichkeit der ‚Behinderten‘ subsumierte – Gruppe: die der Frauen mit Behinderung. Im Verlauf des Kapitels zeichnet sich ab, dass sich deren Lebenssituation durch das Zusammenspiel von Behinderung und weiblichem Geschlecht in mehrfacher Weise von der Lebenssituation behinderter Männer unterscheidet. Nach einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Geschlechtlichkeit von Menschen mit Behinderung generell, widmet sich dieses Kapitel den unterschiedlichen Ebenen, auf denen ‚die‘ Frau mit Behinderung in besonderem Maße Diskriminierung ausgesetzt ist, bzw. sein kann.

2.5.1. Der Mensch mit Behinderung als geschlechtliches Wesen

„Auch Menschen mit Behinderung sind männlich und (oder) weiblich.“
(SCHILDMANN 2007)

Wie bereits eingangs des zweiten Kapitels festgestellt wurde, wird Behinderung, zumindest im Rahmen dieser Arbeit, als ein mehrdimensionales Phänomen angesehen, das sich in seiner vollen, möglichen Ausprägung erst aus der Interaktion von Menschen mit ihrer materiellen Umwelt ergibt. Was jedoch ist unter dem Begriff Geschlecht zu verstehen, wie verhält er sich zum Begriff der Behinderung, und wo sind Berührungspunkte dieser beiden, komplexen Begrifflichkeiten zu erkennen?

Unter Geschlecht kann, gemäß SCHILDMANN (2003), einerseits eine durch die Geburt biologisch festgelegte Dimension sozialer Strukturierung, in die Kategorien ‚männlich‘ und ‚weiblich‘, verstanden werden, die per se das gesamte soziale und kulturelle Leben einer Gesellschaft beeinflusst.

„Das biologische Geschlecht führt in allen Gesellschaften zu einer Festlegung von daraus resultierenden Formen der Lebensorganisation; es ist somit eine strukturelle Kategorie, die die Kultur einer Gesellschaft prägt. Traditionen entwirft und entsprechende Erziehungsmuster und Sozialisationsformen entwickelt.“ (EHRIG 2004)

Oder, so SCHILDMANN (2003) weiter, man versteht darunter gewisse faktisch angeborene biologische Unterschiede, die erst von der Gesellschaft mit Bedeutung belegt werden, quasi sozial festgelegt, und im Weiteren die Gesellschaft durchregeln. In diesem Sinne wären Geschlecht und auch Behinderung also nicht als objektive Wesensmerkmale oder Eigenschaften eines Menschen anzusehen, vielmehr konstituierten sie sich beide erst im Verhältnis der betroffenen Personen mit deren Umwelt (vgl. BRUNER 2000, S. 1f). BRUNER spricht hier von so genannten „soziale(n) Herstellungsprozesse(n) von Behinderung und Geschlecht“ (ebd.).

„Während [...] das Geschlecht eine Kategorie ist, die die Menschheit sozialstrukturell zwei etwa gleich großen Gruppen zuweist, dient die Kategorie Behinderung dazu, eine bestimmte Art der Abweichung von der männlichen bzw. weiblichen Normalität zu definieren und zu klassifizieren.“
(SCHILDMANN 2003)

SCHILDMANN (ebd.) führt weiter aus, dass die Kategorie ‚Geschlecht‘ eine relativ stabile, sozial gefestigte ist, ersichtlich in den beinahe allen Kulturen innewohnenden, traditionellen typisch weiblichen und typisch männlichen Rollenbildern, wogegen bei

‚Behinderung‘, welche als Begriff noch nicht mal über eine einigermaßen allgemein gültige Definition verfügt, von einer relativ flexiblen, instabilen Strukturkategorie zu sprechen ist. Die Etikettierung, wer und warum jemand als ‚behindert‘ und nicht ‚normal‘ zu gelten habe, ergo behindert ‚ist‘, ist immer relativ bzw. abhängig von gesellschaftlichen Einstellungen und möglicherweise dazugehörigen diagnostischen Zuschreibungen. Gemein ist beiden Strukturkategorien aber, dass innerhalb einer jeden das ‚Leibliche‘ – der Körper und das Körperliche also an sich – und die so genannte ‚Leistungsfähigkeit‘ des betreffenden Körpers eine maßgebliche Rolle spielen.

Es ist der gesunde, attraktive und voll leistungsfähige Körper, der von der Gesellschaft als Norm vorgegeben wird, gewissermaßen als Maß aller Dinge. Lange Zeit wurde Behinderung, und wird immer noch, an der (eingeschränkten, bzw. nicht erbrachten) Leistungsfähigkeit eines Menschen gemessen, bzw. an der ‚Minderung seiner Erwerbsfähigkeit‘ (vgl. EHRIG 2004 / SCHILDMANN 2003). Hierbei sei zu beachten, so SCHILDMANN (2003), dass sich aufgrund der in den meisten Gesellschaften herrschenden vornehmlich geschlechterspezifischen Arbeitsteilung, die gesellschaftliche Definition einer Behinderung an geschlechterspezifischen Kriterien von Erwerbsarbeit und (nachgeordnet) familialer Reproduktionsarbeit orientiert. So gilt ein Mensch demnach als leistungsfähiger, wenn er über einen möglichst unversehrten Körper verfügt, und als Draufgabe möglicherweise auch noch dem ‚starken Geschlecht‘ zuzuordnen ist. Um Letzteres zu erläutern sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass nach EHRIG (2004) Jahrhunderte lang der männliche Lebens- und Arbeitsalltag als soziale Norm und Ideal galt, weshalb Behinderung immer noch – und das gar nicht zu selten – an einer willkürlich festgelegten durchschnittlichen männlichen Leistungsfähigkeit gemessen wird.

Das Leibliche / Körperliche sei hier zu sehen als Gesamtheit aller – sowohl bewusst als auch unbewusst – am eigenen Körper erlebten Erfahrungen im Zuge der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung (vgl. BRUNER 2000, S. 6). Der Körper erfährt auf den Ebenen der zwei verschiedenen Strukturkategorien ‚Geschlecht‘ und ‚Behinderung‘ folgeschwere Beurteilungen: Die eine in Folge und als Ergebnis der binären Anordnung der Geschlechter – Körper weiblich / Körper männlich – und die andere durch die gesellschaftliche Konstruktion von ‚Normalität‘, bzw. der Abweichung davon, an der jeder Körper gemessen wird – ‚normal‘ / ‚behindert‘ (vgl. MOSER 1997, S. 138 ff, SCHILDMANN 2003).

Es ist nun aber so, dass das Leibliche, in seiner Bandbreite, mitsamt allen durchlebten (Körper-)Erfahrungen, ein wesentliches identitätsstiftendes Element ist. Identität in ihrer Doppelbezüglichkeit eines Individuums zu sich selbst und zu seiner Umwelt (vgl. MOSER 2001, S. 95). Im Verhältnis einer Person zum eigenen Körper sieht BRUNER (2000, S. 6) demnach einen der fundamentalen Aspekte des Lebens.

Beachtet man, dass – wie bereits oben erwähnt – seitens jeder Gesellschaft ein jeder realer Körper gewissen Beurteilungen unterzogen wird, gemessen an einer festgelegten Idealnorm, impliziert das die Unmöglichkeit, sich ein Bild vom eigenen Körper machen zu können, ohne von gesellschaftlichen und sozialen Idealen beeinflusst zu werden.

Die Zuordnung eines Körpers zu der Geschlechtskategorie ‚weiblich‘ bzw. ‚männlich‘, sagt per se vorerst nichts darüber aus, ob ein Mensch von der Gesellschaft gemäß ihrer Ideale als ‚normal‘ eingestuft werden kann, es ist erst das (Nicht-)Vorhandensein einer Abweichung vom körperlichen Ideal der Gesundheit und Unversehrtheit, welches einem Menschen das Label ‚Behindert‘ / ‚Normal‘ aufdrückt.

„Die Behinderung avanciert zum primären Identitätsmerkmal, demgegenüber das Geschlecht (und weitere denkbare Identitätsmerkmale) nur nachrangig Beachtung findet.“ (BRUNER 2000, S. 6)

Der Mensch mit Behinderung läuft also Gefahr, von der Gesellschaft nicht als geschlechtliches Wesen wahrgenommen und behandelt zu werden, oftmals wird ihm nahezu seine Geschlechtlichkeit, und in weiterer Folge seine Sexualität abgesprochen. Nimmt eine Gesellschaft einen Menschen mit Behinderung auf diese, jegliche Geschlechtlichkeit ausblendende, Weise auf, und/oder verabsäumt, ihn über seine Rolle als Mann oder Frau im jeweiligen gesellschaftlichen Gefüge dementsprechend aufzuklären, nimmt das unweigerlich Einfluss auf die Identitätsentwicklung und das Selbstbild der betreffenden Person. Dies kann unter Umständen soweit führen, dass die Person von sich selbst das Bild eines ungeschlechtlichen Wesens entwerfen muss.

„Wenn bestimmte Personengruppen – in diesem Falle behinderte Menschen – systematisch daran gehindert werden, sich ihr eigenes Geschlecht im Prozess der Bildung anzueignen, dann steckt dahinter ein verwurzeltes eugenisches Verständnis der Gesellschaft.“ (SCHILDMANN 2007)

Es werde, so SCHILDMANN (a. a. O.), bis heute großteils die Einstellung transportiert und gelebt, dass Menschen mit Behinderung ihre Geschlechtlichkeit besser gar nicht erst entfalten und leben sollten, um somit in weiterer Folge eine

Fortpflanzung betreffender Menschen mit Behinderung zu verhindern. Dieser Tendenz ist nicht zuletzt im Sinne der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte entgegenzutreten. Laut EHRIG (2004), werde immer öfter in Gesetzeswerken auf diese Fakten Rücksicht genommen, und vermehrt Aufklärungsarbeit in Richtung Chancengleichheit betrieben. Dennoch ist es gerade für Frauen mit Behinderung noch ein langer Weg bis zur Gleichberechtigung.

2.5.2. Die Frau mit Behinderung im Speziellen – ‚Doppelte Diskriminierung‘?

SCHILDMANN setzt den Ausgangspunkt der Frauenforschung im Bereich der Behindertenpädagogik in den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts fest, als angeregt durch die beginnenden Frauenbewegungen erstmals die Frage nach der Lebenssituation von Frauen mit Behinderungen gestellt wurde. (vgl. SCHILDMANN 2001, in: ANTOR / BLEIDICK 2006, S. 215).

„Normalität in der Gesellschaft bezieht sich [...] auf die unterschiedlichen Standards und geschlechtstypischen Erwartungen, die für Männer und Frauen gelten. Auch behinderte Menschen haben sich an den Rollenvorgaben ihres Geschlechts zu orientieren – und das führt für Frauen mit Behinderung zu zusätzlichen Problemen und erschwerten Lebenslagen.“ (EHRIG 2004)

An dieser Stelle soll erwähnt sein, dass sich gewiss nicht jede Frau mit Behinderung in ihrer Existenz als solche vordergründig als doppelt diskriminiert sieht bzw. sich so bezeichnen würde, jedoch soll diese, laut MOSER (2001, in: SCHILDMANN 2001, S. 96) in der sonderpädagogischen Frauenforschung noch immer gängige, Hypothese im Rahmen dieser Arbeit nicht unbedacht bleiben.

2.5.2.1. Diskriminiert als Frau

„Es ist unbestreitbar, dass die Geschlechtszugehörigkeit in unserer Gesellschaft einen entscheidenden Anteil daran hat, wie Lebens- und Entwicklungschancen verteilt sind. Dies wirkt sich in der Erziehung aus, in der schulischen und beruflichen Ausbildung, in der Erwerbsarbeit und nicht zuletzt auf dem Markt der Privatbeziehungen und Partnerschaften.“ (EHRIG 2004)

Es wäre überzogen, zu behaupten, das Leben der Frau von heute wäre gemäß der traditionellen Rollenaufteilung noch immer bloß beschränkt auf ein Hausfrauen- bzw. Mutterdasein. Die in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts startenden Frauenbewegungen verschafften der Situation der Frauen massiv Gehör, indem sie erstmals die Gesundheitssituation und Sexualität von Frauen, ihre Situation in Beruf, For-

schung und Lehre, in der Kultur und dazu die dunkle Thematik der Gewalt gegen Frauen in den Brennpunkt umfassender Diskussionen rückten.

Die Situation der Frau hat sich verändert, allerdings ist die Frauenbewegung noch nicht an ihrem Ziel angelangt: Trotz der Einrichtung und Verabschiedung diverser Instrumente und Übereinkommen zum Schutz und Erlangen einer Gleichstellung der Frau, kann man von einer umfassenden gelebten Gleichberechtigung der Frau noch immer nicht sprechen. So sei z. B. gemäß einem Forschungsbericht der Bundesministerin für Frauen über geschlechtsspezifische Einkommensunterschiede in Österreich (GREGORITSCH / KERNBEISS / LEHNER 2008, S. 11) zwar die Erwerbsbeteiligung der österreichischen Frauen gegenüber Männern gestiegen, jedoch konnte in den letzten 13 Jahren keine systemische Reduktion der Einkommensunterschiede gesichert und festgestellt werden. Dies ist umso bedenklicher, wenn man beachtet, dass es in den vergangenen Jahrzehnten eine signifikante Steigerung der weiblichen Bildungsbeteiligung, v. a. im akademischen Bereich gegeben hat (vgl. STATISTIK AUSTRIA / BUNDESKANZLERAMT: FRAUEN 2007, S. 23). Generell lässt sich gemäß einer Studie des österreichischen Bundesministeriums für Frauen (GSTREIN / MATEEVA / SCHÖNPFLUG 2009, S. 4) festhalten, dass die Benachteiligung von Frauen gegenüber Männern in vier gesellschaftlichen Bereichen von statten geht:

- **Zeit:** mehr Wochenstunden, aufgrund der Kombination aus Erwerbsarbeit und Reproduktionsarbeit.
- **Geld:** geringere Bezahlung bei gleicher Erwerbstätigkeit
- **Qualität:** ‚schlechtere‘ Bildungs- bzw. Arbeitsbereiche, Tätigkeitsfelder, etc...
- **Soziale Stellung / Wirkungsmacht:** schlechter positioniert in Hierarchien in Arbeit, Politik, Kultur, Beziehungen, Familien, etc...

In weiterer Folge soll nun die (Diskriminierungs-) Situation von Frauen mit Behinderung im Speziellen, ausgehend von der umstrittenen These deren doppelter Diskriminierung, thematisiert werden.

2.5.2.2. Diskriminiert als Frau mit Behinderung

Der Begriff der Behinderung ist allgegenwärtig. In den diversen Medien, der betreffenden Fachliteratur und theoretischen Abhandlungen spricht man von ‚den‘ Behinderten, „eine weibliche Form zu diesem Begriff gibt es nicht [...]“ (EIERMANN / HÄUßLER / HELFFERICH 2000, S. 48). Beinahe ließe sich darauf aufbauend

schließen, es handle sich bei behinderten Menschen, vor allem aber bei behinderten Frauen, um Neutren, geschlechtlose Wesen. Gemäß SCHILDMANN (2003) erscheint das weibliche Geschlecht als Abweichung von der männlichen Norm. Behinderung werde, gemessen an den Kategorien Leistung und Gesundheit, ebenfalls als Abweichung von dieser als allgemein angenommenen Norm angesehen.

„So kommen wir zu einer gewissen Parallelität von weiblichem Geschlecht und Behinderung: Beide verbindet die Zuschreibung des Unvollständigen im Vergleich zur Norm. Beide Unvollständigkeiten werden an den Körper geheftet. Die Überschreitung der Grenze hin zum Normalen geht mit einem ‚obwohl‘ oder ‚trotzdem‘ vonstatten, wodurch die Grenze geradezu wiederhergestellt wird. Beispiel: Eine Frau leistet etwas, das nur von Männern erwartet wird, obwohl sie eine Frau ist; oder ein behinderter Mensch ist trotz seiner Einschränkungen erfolgreich. Schließlich die behinderte Frau: Wenn sie erfolgreich ist, überwindet sie zwei unterschiedliche Hürden der Erwartung.“ (a. a. O.)

EHRIG (2004) schildert das doppelte Dilemma der Identitätsfindung von Frauen mit Behinderung folgendermaßen: Entweder würden sie von ihrem Umfeld dazu animiert werden, besonders stark – dem gültigen Frauenideal gemäß – ‚typisch‘ weibliche Tugenden herauszubilden, indem sie sich zu perfekten Hausfrauen entwickeln, bzw. ihre Behinderung – im Sinne der vorgelebten Schönheitsideale – so gut als möglich kaschieren, oder sie sollten sich von genau diesem ‚weiblichen Idealmodell‘ lösen, und in die Presche des ‚typisch männlichen Lebensweges‘ schlagen, indem sie ihr hauptsächliches Augenmerk auf die Erwerbstätigkeit setzen lernen. *„So galt Jahrhunderte lang der männliche Lebensalltag als soziale Norm, die Frauen bildeten das ergänzende Beiwerk. Dies zeigt sich zum Beispiel auch daran, dass bis in die jüngste Vergangenheit hinein der Status des (gesellschaftlich anerkannten und amtlich verbriefen) Behindertseins eng an das männliche Lebensmodell gekoppelt und an der Berufstätigkeit festgemacht wurde. Behinderung wurde gemessen nach der ‚Minderung der Erwerbsfähigkeit‘ (MdE).“ (EHRIG 2004)*

Auf dem Arbeitsmarkt potenziert sich die Diskriminierung der Frau mit Behinderung, muss sie sich hier sowohl im Vergleich mit ‚gesunden‘ Frauen als auch mit ihrer männlichen Vergleichsgruppe messen. Hauptsächlich aufgrund des gängigen Vorurteils der verringerten Leistungsfähigkeit, nicht unwesentlich aber auch aufgrund behinderungsrechtlicher Nachteilsausgleiche (Kündigungsschutz, Zusatzurlaub, etc.), gestaltet sich die Arbeitsplatzsuche für Menschen mit Behinderung grundsätzlich

nicht als einfach. „Frauen trifft dies in besonders starkem Maße, denn hier greifen wiederum die Regelungsmechanismen des klassischen gesellschaftlichen Rollengefüges: Zuerst werden – auch wenn denn behinderte Menschen eingestellt werden – die Männer als potentielle Familienversorger berücksichtigt.“ (EHRIG 2004)

Laut SCHILDMANN (2000, S. 21) bestehe die Problematik vor allem darin, dass behinderte Frauen einerseits schwieriger und seltener einen adäquaten Arbeitsplatz als die männliche Vergleichsgruppe finden, und „dass ihnen zweitens ein begrenztes Spektrum von Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung steht, nämlich vor allem solche Arbeiten, die in irgend einer Weise Hausarbeitscharakter haben: Küchen- und Putzarbeiten u. ä.“ (a. a. O.)

Im Vergleich mit behinderten Männern, vor allem aber im Vergleich mit nicht behinderten Frauen, sind Frauen mit Behinderung, und im Besonderen Frauen mit geistiger Behinderung, weitaus häufiger erwerbslos, wobei sich die Unterschiede zwischen behinderten Frauen und ihrer männlichen Vergleichsgruppe mit steigendem Alter und/oder Beeinträchtigungsgrad verringern. In Deutschland z. B. landen jedoch bedeutend mehr behinderte Frauen unmittelbar nach dem Sonderschulabschluss in Werkstätten für Behinderte, ohne jemals den ersten Arbeitsmarkt betreten zu haben, um dort für ein mehr oder minder symbolisches Taschengeld zu arbeiten (vgl. EIERMANN / HÄUßLER / HELFFERICH 2000, S. 42). Die Teilnahme eines Menschen an der Arbeitswelt wird (vgl. SCHILDMANN 2000, S. 22) als ein essentieller Weg der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt, als Instrument zur (Weiter-) Entwicklung seiner Lebenswelt, der Aneignung und (Weiter)Entwicklung seines sozialen Erbes, angesehen. Das Vorenthalten oder Beschränken des Erlebens von ‚Arbeit‘ impliziert demnach die Konstruktion einer „Isolation von der Aneignung der äußeren Welt sowie von den Möglichkeiten der Selbstentwicklung und –verwirklichung. [...] Mit dieser Isolation verbunden sind entsprechende Folgeerscheinungen: auf psychischer Ebene Identitätsprobleme, auf ökonomischer Ebene Armut.“ (ebd.)

Gemäß EHRIG (vgl. 2004) fällt der Kategorie ‚Attraktivität‘ im Leben einer Frau immer noch ein besonders hoher Stellenwert zu, was für Frauen mit Behinderung gemessen an den Standards des typischen Frauenideals ein weiteres enormes Hindernis darstellen kann. En gros ist es die so genannte sexuelle Attraktivität, die darüber entscheidet, oder die Gesellschaft darüber entscheiden macht, ob eine Frau z. B. als potentielle Mutter in Frage kommt oder nicht. „Für behinderte Frauen führt dies ganz

erheblich zu einer Verringerung der Chancen im Bereich von Partnerschaften. Die in medizinischen Gutachten gebräuchliche (und offenkundig nur bei Frauen mit Behinderung angewandte) Kategorie der ‚verminderten Heiratschancen‘ belegt dies anschaulich.“ (a. a. O.)

Als zudem erschwerend könne sich der mögliche Unterstützungsbedarf von Frauen mit Behinderung auswirken. In den meisten Beziehungen gilt dieser aufgrund der gängigen Rollenzuweisung der (ihren Männern) ‚helfenden Frau‘ oftmals nicht als Problem. Bei betroffenen Frauen wird dieser jedoch zumeist zur doppelten Erschwerung, da *„sie selbst möglicherweise Unterstützung benötigen und sie zugleich die von ihnen erwarteten traditionellen Aufgaben der Versorgung (erg. vielmals alleine) nicht hinreichend erfüllen können [...].“* (EHRIG 2004)

BRUNER (2000) sieht in den Partnerschaften von Frauen mit Behinderung, neben der oftmals vorherrschenden gesellschaftlichen Intoleranz bezüglich behinderter Frauen in der Rolle der Ehefrau und Mutter, vor allen darin die Gefahr, dass es angesichts und infolge des umfassenden einseitigen Hilfebedarfs innerhalb jener ‚gemischten‘ Partnerschaften schnell zu Überforderung komme. Und zwar insofern, als dass sich diese Beziehung nahezu auf einem Nährboden *„individuell nicht hintergehbbarer Abhängigkeitsverhältnisse“* vollziehen müssen (a. a. O.). BRUNER weist weiter, an EHRIGS Gedanken angelehnt, auf die Frage nach der eventuell geschlechtsspezifisch ungleich verteilten *„Tolerierbarkeit dieser Abhängigkeiten unter patriarchal verfassten Lebens- und Rahmenbedingungen“* hin (a. a. O.).

Von Abhängigkeitsbeziehungen sprechend, liegt es nah, ein weiteres Problemfeld im Leben behinderter Menschen, besonders aber behinderter Frauen, zu nennen: sexuelle Gewalt.

„Erhöhtes, zum Teil auffälliges Kontaktbedürfnis aufgrund sozialer Isolation, Streben nach sozial angepasstem Verhalten (gemäß der Erziehung der Anpassung) und ggf. körperliche Unterstützungs- und Pflegebedürftigkeit machen die (geistig) behinderte Frau, insbesondere, wenn ihre Sterilisation bekannt ist, zu ‚Freiwild‘ für potentielle Täter des nahen sozialen Umfelds von Familie und Nachbarschaft bzw. des institutionellen Umfeldes von Wohnheimen.“ (SCHILDMANN 2003)

Gerade die von SCHILDMANN genannte Erziehung zur Anpassung, die aus den Frauen – ihrem Rollenbild entsprechend – passive, fügsame Gefährtinnen macht, spinnt den Fallstrick dieser Problematik. Das oftmals anerzogene Unvermögen, sich eine eigene Meinung zu bilden, in weiterer Folge Grenzen abzustecken, ‚Nein!‘ zu

sagen und/oder sich zu wehren, macht viele Frauen mit (geistiger) Behinderung nur zu leicht zu Opfern sexueller Übergrifflichkeiten auf der Basis der einerseits unausgeglichene Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern, andererseits auf der Basis der im Zuge der Pflegeabhängigkeit oftmals entstehenden Ohnmacht der betroffenen Frauen (vgl. EHRIG 2004, SCHILDMANN 2003).

Die These der doppelten Diskriminierung von Frauen mit Behinderung per se lässt sich nicht so einfach von der Hand weisen. Jedoch ist ein kritischer Umgang damit von Nöten, führt diese These denn nur allzu schnell zu Fehlschlüssen. Einerseits soll sie nicht als mathematischer Zusammenhang, im Sinne einer additiven Verknüpfung der Diskriminierung als Frau und der Diskriminierung als Behinderter missinterpretiert werden. Es geht hierbei vielmehr um den Versuch, die durch die sozialen Folgen einer Behinderung verschärften Lebensbedingungen von Frauen in einem patriarchalisch geprägten System aufzuzeigen und deutlich zu machen (vgl. SCHILDMANN 2000, S. 10). Andererseits soll, um einem zweiten möglichen Missverständnis im Zuge dieser These entgegenzuwirken, an dieser Stelle klar gestellt werden, dass die Attributierung der Frau mit dem Begriff der doppelten Diskriminierung keinesfalls bezwecken soll, die Geschlechter innerhalb der Behinderten-Community gegeneinander auszuspielen.

2.5.2.3. Dreifache Diskriminierung unter dem Aspekt der ‚fremden‘ Kultur?

Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist es fast nahe liegend, den vorhergehenden Diskurs über die Potenzierung von Diskriminierung noch um einen Faktor zu erweitern, nämlich um den der ‚fremden Kultur‘ bzw. den eines Migrationshintergrundes, um somit von einer ‚dreifachen Diskriminierung‘ zu sprechen. Gleich vorweg sei festgehalten, dass im Zuge der dieser Arbeit zugrunde liegenden Literatur-Recherchen keine Beispiele für eine umfassende Auseinandersetzung mit der Thematik des Frauseins unter den zusätzlichen Bedingungen einer Behinderung UND eines Migrationshintergrundes ermittelt werden konnten. Wird aber von speziellen Belastungen in Folge von Migrationsprozessen ausgegangen (vgl. Kapitel 3.5), so ist in weiterer Folge anzunehmen, dass auch Frauen mit Behinderung durch den Zusatz eines Migrationshintergrundes besonderen Belastungen und diskriminierenden Situationen ausgesetzt sind. Setzt man nach MOSER (2001, S. 100) Identität verknüpft mit Geschlecht, sozialer Schicht und/oder Behinderung „[...] *ein Verständnis von Identität*

voraus, das auf die Perspektive der Sozialisation als i-haltliche Füllung von Identität [...] abhebr“, und würde es sich hierbei um Füllungen mit kultureller Repräsentation handeln, so nähmen diese nicht selten den Charakter von Biologismen an, im Sinne weiblicher Identität, behinderter Identität und/oder nationaler Identität, und würden hiermit die Ursprünge ihrer gesellschaftlichen Konstruktion verdecken (a. a. O.). Diese Biologismen würden in weiterer Folge eine Grundlage zur Rechtfertigung sozialer Ungleichheit, Ungleichbehandlung und Diskriminierung bieten.

Eine der wenigen aktuelleren Studien zur Gesundheitssituation von Migrantinnen in Österreich wurde 1998 vom Ludwig Boltzmann Institut für Frauenforschung vorgenommen (vgl. WIMMER-PUCHINGER und BALDASZTI 2001, S. 517). Drei Jahre später wurden diese Ergebnisse um die Resultate einer umfassenden Befragung zur Inanspruchnahme des Gesundheitssystems durch MigrantInnen ergänzt (vgl. a. a. O., S. 516–526). Es zeichneten sich deutliche Unterschiede in den Lebenswelten von Frauen mit Geburtsland Österreich, Ex-Jugoslawien und Türkei ab, wobei in besonderem Ausmaß die signifikant schlechtere sozioökonomische Situation der beiden Letzt-genannten, v. a. der Frauen aus den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens auffiel. Weiters klagten die befragten Migrantinnen im Vergleich zu den befragten österreichischen Frauen wesentlich mehr über körperliche und psychische Beschwerden, und gaben den Zugang zu Gesundheitsdiensten als deutlich erschwert an, nicht zuletzt aufgrund von Kommunikationsbarrieren wie Fremdsprachigkeit und Analphabetismus. Anhand dieser Ergebnisse lässt sich darauf schließen, dass sich vermutlich auch die heterogene Gruppe der Frauen mit Behinderung und Migrationshintergrund diversen Benachteiligungen und Momenten der Ungleichbehandlung ausgesetzt sehen kann, wenn auch bisher keine wissenschaftlichen Ergebnisse für genau diese konkrete Personengruppe vorliegen. Dieses offensichtliche Forschungsdefizit gilt es also hinsichtlich spezieller Bedarfs- und Problemlagen zu ergründen bzw. zu bearbeiten, um in weiterer Folge auch Frauen mit Behinderung und Migrationshintergrund eine gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben fernab von Diskriminierung gewähren zu können.

3. Migration

Etymologisch vom lateinischen Wort ‚migratio‘ bzw. ‚migrare‘ abgeleitet, das soviel wie Wanderung, wandern, oder wegziehen bedeutet, beschreibt der Begriff der ‚Migration‘ bei sehr allgemeiner Betrachtung zunächst einmal nur den Prozess einer Wanderung, d.h. den Ortswechsel einzelner oder mehrerer Menschen, von einer Gesellschaft oder einer Region in eine andere (vgl. LORENZKOWSKI 2002). BADE beschreibt Migration als *„eine Konstituens der conditio humana wie Geburt, Vermehrung, Krankheit und Tod. Die Geschichte der Wanderung ist so alt wie die Menschheitsgeschichte; denn der Homo sapiens hat sich als Homo migrans über die Welt ausgebreitet“* (BADE 2002, S. 21). Er sieht in Migration somit eine ganz natürliche Erfahrung, welche Mitglieder der Gattung ‚Mensch‘ im Zuge ihres Lebens möglicherweise machen (müssen), unter Umständen sogar mehrmals. Dies macht das Phänomen der Migration zum Gegenstand verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen, denen unterschiedlichste Definitions- und Erklärungsversuche entspringen. Ihnen allen ist der Aspekt des Wechsels und der Bewegung gemein, und nimmt innerhalb der Diskussion der verschiedenen Disziplinen eine zentrale Rolle ein (TREIBEL 2003).

3.1. Migrationsspezifische Aspekte

Um den Begriff der Migration näher zu bestimmen bedarf es, so TREIBEL (2003, S. 20f), der Fokussierung auf verschiedene Aspekte von Migration, die man in folgende Typologien unterteilen kann:

- den *räumlichen Aspekt*, der zwischen Binnenwanderung und internationaler Wanderung unterscheidet,
- den *zeitlichen Aspekt*, also den Unterschied zwischen temporärer und dauerhafter Wanderung,
- den *kausalen Aspekt*, d.h. ob es sich um eine freiwillige oder zwangsmäßige Wanderung (Flucht, Vertreibung) handelt und
- den *quantitativen Aspekt*, der zwischen Einzel-, Gruppen- oder Massenwanderung unterscheidet. (ebd.)

Von grundlegender Bedeutung in Bezug auf Definitionsversuche von Migration ist der zeitliche Aspekt, genauer der Aspekt der Dauerhaftigkeit, d.h. Migration beschreibt einen längerfristigen oder dauerhaften Aufenthalt von Menschen außerhalb

ihrer Herkunftsregion, ganz im Gegensatz zu kurzfristigen Aufenthalten außerhalb der Herkunftsregion im Zuge von Reisen, etc.

TREIBEL (ebd.) geht davon aus, dass die modernen Wanderungsströme nicht mehr einfach in dieses Typologiemuster gezwängt werden können, da diese Unterscheidungen aufgrund vielschichtiger Vernetzungen der einzelnen Merkmale nicht mehr eindeutig zutreffend sind. Ihr Gedanke der Multikausalität von Migration wird bestärkt von LORENZKOWSKIS (2002) These, dass jede Migrations- bzw. Fluchterfahrung mit einer individuellen Geschichte verbunden ist, und somit die Konstruktion spezieller MigrantInnengruppen nicht möglich ist. HAN (2005, S.1) zufolge sind weltweit mehr als 175 Millionen Menschen von Migration und Flucht betroffen, wobei die Verbindungspunkte *„ein Gefüge verschiedener Ursachenfaktoren und Auswirkungen politischer, sozialer und individueller Art“* (LORENZOWSKI 2002) sind.

„Als häufigste Ursachen sind politische, ökonomische, demographische, religiöse, kulturelle, ethnische und soziale Faktoren anzusehen, die dicht miteinander verwoben sein können.“ (HÜTTER 2007, S. 12)

Dem hinzuzufügen sei die Tatsache, dass nicht zuletzt oft persönliche Beziehungen (zu emigrierten Verwandten und/oder Bekannten) einen Migrationsprozess einleiten. Ein Großteil der Ursachenfaktoren für Wanderungsbewegungen lässt sich mithilfe einer Theorie der Migrationsforschung strukturieren und erklären, dem so genannten Push-Pull-Modell, das den Entschluss zur Migration als Ergebnis des Abwägens von Vor- und Nachteilen zwischen Heimat- und favorisiertem Einwanderungsland beschreibt (vgl. HÜTTER 2007, S.13, Bade 2000, S. 30):

Push - Faktoren	Pull – Faktoren
Schnelles Bevölkerungswachstum	Geringes Bevölkerungswachstum
Arbeitsknappheit	Hohes Arbeitsangebot
Geringes Lohnniveau	Hohes Lohnniveau
Nicht ausreichender Wohnraum	Genügend Wohnraum

Hohe Arbeitslosigkeit	Geringe Arbeitslosigkeit
Geringe soziale Sicherung	Sozialsystem gut ausgebaut
Mangelhafte Bildungsmöglichkeiten	Gute Bildungsmöglichkeiten
Mangelhafte Gesundheitsversorgung	Gute Gesundheitsversorgung
Diskriminierung (politisch, ethnisch, religiös)	Keine Diskriminierung (Demokratie, Rechtsstaat, Religionsfreiheit)

TREIBEL (2003, S.17) hält fest, dass es sich bei Migration um einen bilateralen Prozess handelt, innerhalb dessen nicht nur die wandernden Menschen an sich, sondern nicht zuletzt „auch die Gesellschaften und Regionen, zwischen denen diese Menschen sich bewegen“ von den Auswirkungen der Migration betroffen sind (a. a. O.). Synonym für Migration verwendet KRACHT „den Begriff der Zuwanderung in Abgrenzung zu Einwanderung, um deutlich zu machen, daß aufgrund einer rechtlich nicht abgesicherten Einwanderung [...] (ins Aufnahmeland) die Machtbalance zwischen dem Aufnahmeland und den Zugewanderten eindeutig zu Gunsten des ersteren ausfällt. Eine Ausnahme bildet hier die Zuwanderergruppe der Aussiedler in Abgrenzung zu Arbeitsmigranten, Flüchtlingen und Asylbewerbern, da sie einen eindeutigen Staatsbürgerstatus [...] (im Aufnahmeland) beanspruchen können“ (2000, S. 79). Zu beachten ist weiters, dass Migration nicht mit der Ankunft im Aufnahmeland endet, sondern als lebenslanger Prozess anzusehen ist, in dem das Herkunftsland immer eine tragende Rolle behalten wird, ob in seiner Funktion „als Anker, manchmal aber auch als Bedrohung“ (SALMAN in: KOCH u. a. 1995, S. 97). MECHERIL spricht von Migration als einem Phänomen, das nicht bloße Grenzüberschreitungen beschreibt, sondern „die Thematisierung und Problematisierung von Grenzen zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ und zwischen ‚Wir‘ und ‚Nicht-Wir‘ bewirkt und damit sowohl die Infragestellung einer fundamentalen Unterscheidung gesellschaftlicher Ordnung als auch ihre Stärkung vornimmt“ (in: MECHERIL u. a. 2010, S. 12f). So gehe es, gemäß MECHERIL, weniger um territoriale Grenzen, als eher um symbolische Grenzen der Zugehörigkeit.

Im Zuge dieser Arbeit wird der Begriff ‚Migration‘ synonym mit dem Begriff der ‚Wanderung‘ verwendet, - einer Wanderung, die sich keineswegs auf einen bloßen Ortswechsel beschränkt, sondern sich vielmehr als Einstieg in einen anderen, fremden Kulturkreis und Eintritt in eine andere Gesellschaft versteht, der durch seine Prozesshaftigkeit gekennzeichnet ist: Migration bedeutet für beide betroffenen Seiten, die einwandernde und die aufnehmende, einen lebenslangen Lernprozess.

3.2. Österreich und Migration – Die Ausländerfrage

‚AusländerIn-Sein‘ beschreiben BUCHKREMER und EMMERICH (1987, S. 20) als den Zustand des ‚Außerhalb des Heimatland Seins‘, was in weiterer Folge den Verzicht auf *„Angehörige und Freunde, auf vertraute Sitten und Normen, auf eine Umgebung Gleichgesinnter und gemeinsamer Ideologien, auf die bekannte Landschaft, das gewohnte Klima, auf das eigene Haus von Mutter und Vater“* bedeutet (ebd.). Nach HERGESELL (1994, S. 15) sei bei der Zusammenfassung sämtlicher Personen, die nicht über eine entsprechende Staatsbürgerschaft des Aufenthaltslandes verfügen, in den Pool des Begriffs ‚AusländerInnen‘ Vorsicht geboten, da um diesen Begriff in der Alltagssprache zumeist eine andere Bedeutung konstruiert wurde: *„Wenn von ‚den Ausländern‘ die Rede ist, werden darunter in der Regel keine US-Amerikaner, Norweger, Briten, Schweden, Dänen, Holländer oder Franzosen verstanden.“* Zumeist steht der Begriff umhangen von einem gewissen negativen Beigeschmack für das Spektrum an Flüchtlingen und Zuwanderern aus den klassischen Anwerbeländern (ebd.).

Die österreichische Gesetzgebung zieht einen deutlichen Strich zwischen der Gruppe der so genannten ‚InländerInnen‘ und der Gruppe der so genannten ‚AusländerInnen‘, indem sie die letztgenannte Gruppe, um ihren Aufenthalt in Österreich und die damit verbundenen Lebensbereiche zu regeln, speziellen Gesetzen unterwirft. So benötigen z. B. Personen, die über eine Staatsbürgerschaft eines Landes außerhalb des Europäischen Wirtschaftsraumes und der Schweiz verfügen, eine Aufenthaltsbewilligung für Österreich, welche abhängig von der bereits vergangenen Dauer des Aufenthalts und der Einreisemotivation für einen (kürzer oder länger) befristeten oder für einen unbefristeten Zeitraum ausgestellt wird (vgl. STATISTIK AUSTRIA 2009, S. 16).

Die österreichische Staatsbürgerschaft kann gemäß dem Staatsbürgerschaftsgesetz 1985 erst nach einem ununterbrochenen mindestens zehnjährigen rechtmäßigen Auf-

enthalt in Österreich unter Einhaltung der vorgeschriebenen allgemeinen Einbürgerungsvoraussetzungen (Unbescholtenheit, gesicherter Lebensunterhalt, Deutschkenntnisse, etc...) beantragt und erworben werden (vgl. BGBl. Nr. 311/1985).

Die österreichische Einwanderungspolitik und derartige Regelungen bzw. Gesetze beeinflussten die Situation Österreichs als so genanntes ‚Einwanderungsland‘ und die Migration nach Österreich im Laufe der vergangenen Jahrzehnte maßgeblich:

War Österreich bis in die 1960er Jahre von Nettoabwanderung gezeichnet, zeigte sich der AusländerInnenanteil an der österreichischen Bevölkerung zu dieser Zeit mit etwa 1,4% als ein ziemlich geringer. Im Zuge der aktiven Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte, dem so genannten ‚Gastarbeiter-Programm‘, das bis 1974 lief, stieg der Anteil ausländischer StaatsbürgerInnen an der Bevölkerung – damals vornehmlich aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei und dort meist aus bildungsfernen Schichten kommend – auf 4% (vgl. OECD 2009, S. 15). Eine strengere Zuwanderungspolitik (1993) ließ die Zuwanderung vorübergehend stagnieren, eine neuerliche Änderung der Zuwanderungspolitik und erhöhter Bedarf an Arbeitskräften ließen die Zuwanderung ab 1998 wieder ansteigen (vgl. ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS 2008).

Nachdem im Zuge der EU-Erweiterung 2004 der Zuwanderungsdruck, nicht zuletzt wegen hoher Lohnunterschiede im an Österreich angrenzenden geographischen Raum, wurde im Jänner 2006 ein neues Zuwanderungsgesetz beschlossen. Dieses Gesetz hatte zur Folge, dass sowohl Zuwanderung zum Zweck der Familienzusammenführung bzw. -gründung durch die Forderung nach Mindestlohn-Nachweisen von unterstützenden Personen etc. erschwert wurde, als auch der Zugang zur österreichischen Staatsbürgerschaft sich nunmehr restriktiver gestaltete (vgl. OECD 2009, S. 15).

In den letzten Jahren war eine Abnahme der Anzahl von Zuwanderern aus den traditionellen Entsendeländern wie der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien festzustellen. Gleichzeitig hat der Anteil von EU-Bürgern, insbesondere von deutschen Staatsbürgern, bei den ausländischen Arbeitskräften seit 1995 beträchtlich zugenommen.“ (ebd.)

Aktuell erfasst die Statistik Austria, internationalen Definitionen folgend, unter der Bezeichnung ‚Bevölkerung mit Migrationshintergrund‘ sämtliche Personen, die im Ausland geboren sind, unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit:

„Im Durchschnitt des Jahres 2009 lebten rund 1,468 Millionen Personen mit Migrationshintergrund in Österreich (= 17,8% der Gesamtbevölkerung). Darunter gehören rund 1,082 Millionen der ‚ersten Generation‘ an, da sie selbst im Ausland geboren wurden und nach Österreich zugezogen sind. Die verbleibenden knapp 385.500 Personen sind in Österreich geborene Nachkommen von Eltern mit ausländischem Geburtsort und werden daher auch als ‚zweite Migrantengeneration‘ bezeichnet.“

(STATISTIK AUSTRIA 2010, S. 20)

An dieser Stelle ist festzuhalten, dass im Alltagsdiskurs eine Person mit Migrationshintergrund nicht unbedingt als jemand verstanden wird, der Erfahrung mit Migration gemacht haben muss, sondern auch eine Person gemeint sein kann, die in dem Land geboren wurden, in welchem sie sich gerade aufhält, aber ihre familiären Wurzeln in einem anderen Land liegen. SANDRISSER und WINKLER (2008, S. 170) sprechen bei dieser Personengruppe der MigrantInnen der zweiten und dritten Generation, die nur über einen partiell anderen kulturellen Hintergrund verfügt, von Personen mit einem erweiterten Migrationshintergrund. Dieser Personengruppe sollte, laut SANDRISSER und WINKLER, besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, *„gerade weil jüngere Menschen für das Gelingen von Integration besonders bedeutsam sind“* (a. a. O.).

3.3. Die Situation muslimischer MigrantInnenfamilien in Österreich

Je nach Herkunftsland bzw. -kultur und persönlicher Migrationsgeschichte befinden sich in Österreich MigrantInnenfamilien in den unterschiedlichsten Lebenslagen und verfügen über ungleich ausgeprägte Zugänge zu gesellschaftlichen Ressourcen. Dieses Kapitel soll anhand der Bereiche ‚Kultur und Religion‘, ‚Familienstrukturen‘ und ‚Sprache‘, drei wichtiger Indikatoren der veränderten Lebenssituation im Zuge einer Migration, die Situation muslimischer MigrantInnenfamilien in Österreich skizzieren. Angesichts der Diversität der fokussierten Personengruppe kann es sich hierbei nur um den Versuch eines Überblicks handeln.

Die Familie, als kleine soziale Einheit, nimmt eine besonders wichtige Position im Kontext des Phänomens ‚Migration‘ ein. PFLEGERL und FERNANDEZ DE LA HOZ (1999, S. 364) begründen dies zu allererst mit der Funktion der Familie als primäre Sozialisationsinstanz zur Weitergabe von Werten und Entwicklung von Rollen. Die im Laufe der letzten Jahrzehnte veränderte Aufenthaltsdauer der MigrantInnen und der damit verbundene Familiennachzug wirkten sich auf die Altersstruktur der ‚MigrantInnenschaft‘ aus, und brachten das Thema der ‚Generationen‘ in die Migrations-

diskussion ein. Weiters gewinne im fremden, neuen sozialen Umfeld die Familie als bestehende Solidaritätsform zunehmend an Bedeutung. Diese drei Gründe würden maßgeblich dazu beitragen, mögliche Schwierigkeiten im Aufnahmeland zu bewältigen (vgl. a. a. O.).

3.3.1. Kultur vs. Religion

Da der Islam beinah von Anbeginn an nicht nur religiös sondern auch machtpolitisch tätig war, ist eine klare Trennung zwischen den Aspekten der islamischen Kultur und der islamischen Religion – wie in anderen Religionen auch – schwer festzumachen (vgl. KIZILHAN 2008). Es ist somit nicht verwunderlich, wenn sich migrierte MuslimInnen unter dem steten Einfluss und Assimilationsdruck der neuen, ‚fremden‘ Kultur auf ihre eigene Lebensweise gleichzeitig einem stetigen Eingriff in ihr religiöses Leben ausgesetzt sehen. Wie es scheint, scheitert auch eine Vielzahl der ÖsterreicherInnen an der Tatsache, dass unter Islam keineswegs nur eine Glaubensrichtung, sondern eine sehr in sich differenzierte Kultur zu verstehen ist.

„Der Islam wird in Österreich trotz des gewachsenen Interesses, das Medien und Bildungseinrichtungen ihm entgegenbringen, immer noch sehr stark als homogene Gruppe gesehen, und zwar je nach eigener politischer Einstellung und nach der Beurteilung aktueller Ereignisse als ‚Gefahr‘ oder als ‚Bereicherung‘. Selten bemüht man sich, die Vielfalt und Widersprüchlichkeit innerhalb jener ca. 400.000 in Österreich lebender Menschen wahrzunehmen, die als Muslime betrachtet werden. Selbst für Themen, die mit Religion nichts zu tun haben, wie etwa Fragen der Integration oder des Sozialen, werden Zuwanderer nur allzu oft auf ‚Muslime‘ reduziert, religiöse Vertreter als Ansprechpartner für die Öffentlichkeit gewählt und damit die Bedeutung des Religiösen überhöht.“ (SCHMIDINGER 2008, S. 236)

Man kann also von einer wohl auf Unwissen und fehlendem Verständnis fußenden kulturellen und damit verbundenen religiösen Verunsicherung, sowohl im ‚Aufnahmeland‘ Österreich, jedoch vor allem bei den migrierten MuslimInnen ausgehen, wobei wohl oft die Verunsicherung der Einen die Unsicherheit der Anderen bedingt und umgekehrt. Um sich ein erstes Bild von den Lebenslagen muslimischer MigrantInnen in Österreich machen zu können, bedarf es einen Blick zurück zu den Anfängen der österreichischen Migrationsgeschichte dieser Personengruppe: Die Vorstellung der vor mehr als 40 Jahren als Arbeitskräfte eingereisten MuslimInnen, die heute als erste Generation MigrantInnen gelten, war es, sich in Österreich durch harte Arbeit eine gute finanzielle Grundlage für eine (neue) Existenz im Herkunftsland zu schaffen, um später dorthin zurückzukehren.

„Diese erste Generation verfügte über eine spezifische kulturelle Identität mit Verhaltensmustern, die jedoch unter den neuen Verhältnissen der Residenzgesellschaft weiterentwickelt wurden. [...] Dazu gehörten der Erwerb der deutschen Sprache und problemlösungsrelevanter Verhaltensstrategien sowie die Einordnung in einen fremden und ungewohnten Produktionsprozess.“

(KIZILHAN 2008, S. 2)

Eine zweite und dritte Generation muslimischer MigrantInnen wächst nun heran, die unter den österreichischen Lebensbedingungen anders als ihre Eltern im Ursprungsland sozialisiert wurde bzw. wird, und deren Werte und Verhaltensmuster sich demnach immer mehr von denen ihrer Eltern differenzieren. Die Eltern jedoch, so KIZILHAN, würden sich wiederum aufgrund erlebter Benachteiligung im Residenzland unter Umständen sogar oft stärker einer Idealisierung ihres zurückgelassenen Heimatlandes widmen, und deshalb umso mehr an den religiösen und traditionellen Werten ihrer Ursprungskultur festzuhalten versuchen, als das in ihrem Herkunftsland der Fall gewesen war bzw. wäre (vgl. a. a. O.).

„Die unterschiedliche Sozialisation der Generationen, das Alter und der Rückzug der Eltern aus dem Arbeitsleben bewirken, dass der Einfluss der Älteren auf die nachfolgenden Generationen schwindet. – Um diesem Machtverlust entgegenzuwirken, greifen Mitglieder der ersten Generation manchmal auf Formen patriarchalischer Ehrvorstellungen mit religiösen Elementen zurück.“

(KIZILHAN 2008, S. 2)

Um der vermehrt liberalen Einstellung bzgl. der Werte und Verhaltensnormen ihrer in Österreich aufgewachsenen Kinder und der daraus resultierenden befürchteten Entfremdung von der Ursprungskultur entgegenzuwirken, so STROBL (2005, S. 531), sähen sich viele Eltern der ersten Generation muslimischer MigrantInnen dazu genötigt, ihre Erziehung noch strenger an die Richtlinien der Tradition und Religion zu halten. Diese Entwicklungen, führt STROBL fort, liefern nicht selten den Nährboden für innerfamiliäre Konflikte, wenn man bedenkt, dass eine der traditionellen Verhaltensnormen innerhalb muslimischer Familien die Dominanz des Alters über die Jugend sei (a. a. O.).

3.3.2. Familienstrukturen

„MigrantInnen, die ihr Land verlassen, um für längere Zeit in Österreich zu bleiben, müssen sich nicht nur in einer neuen Umgebung zurechtfinden sondern auch ihren Alltag und ihr Familienleben umstellen. Zuverlässige Kontakte und Beziehungen helfen nicht nur bei der Neuorientierung sondern bieten

auch emotiven Halt. Zudem gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass der innere Zusammenhalt einer Familie wesentlich dazu beiträgt, schwierige äußere Rahmenbedingungen zu bewältigen.“ (PFLEGERL / FERNANDEZ DE LA HOZ 1999, S. 370)

Gleich eingangs soll festgehalten werden, dass ‚die‘ muslimische oder z. B. ‚die‘ türkische Familie weder hier in Österreich, noch in ihrem jeweiligen Herkunftsland existiert(e). Lebensweise und nicht zuletzt die Familienstruktur muslimischer Familien in Österreich stehen in starker Relation zur ursprünglichen Lebensweise im Herkunftsland, wobei hierbei auch unterschieden werden muss zwischen Familien ruraler und Familien städtischer Herkunft. Dass durch Migration Veränderungen der ursprünglich vielfach traditionellen Ausrichtung der Familienstrukturen eintreten, stellte MERZ-ATALIK (1997, S. 16) im Zuge ihrer Beratungstätigkeit mit türkischen und kurdischen Familien fest:

„Die Wanderungsbewegungen türkischer und kurdischer Migrantenfamilien begannen häufig mit einer Binnenwanderung in der Türkei von den ländlichen Gegenden in die Städte. Man kann davon ausgehen, daß bereits im Verlauf dieser Binnenwanderung Veränderungsprozesse in der Familienstruktur stattgefunden haben. Diese Wandlungen in der Familienstruktur sind nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen. Es handelt sich vielmehr um einen lebenslangen Prozess.“ (ebd.)

Der Neustart in einer anderen (Kultur-)Gesellschaft, veränderte Lebensverhältnisse und -ansichten, welche die Strukturen einer migrierten Familie von nun an prägen, kann einerseits dazu führen, sich in besonderem Maße der Aufnahmegesellschaft zu öffnen, oder – wie bereits zuvor erwähnt – umso stärker Halt in den Traditionen und der Religion der Herkunftskultur im Rahmen innerethnischer Gruppen zu suchen. Dies macht erneut deutlich, dass man auch nicht per se vom Prototyp ‚der muslimischen Familie mit Migrationshintergrund‘ sprechen kann, da die Begleitumstände jeglicher Migration und der Begründung einer neuen Existenz sehr unterschiedlichen Voraussetzungen unterliegen. ATABAY unterscheidet im Zuge seiner qualitativen Untersuchung zu türkischen MigrantInnenfamilien der zweiten Generation in Bezug auf Tradition und Assimilation ans Aufnahmeland zwischen ‚religiös-traditionell orientierten Familien‘, ‚Familien zwischen Moderne und Tradition‘ und ‚modernen Familien‘, die sich jeweils in ihren Bindungs- und Beziehungsmustern voneinander unterscheiden, wobei die Übergänge zwischen diesen Familientypen als fließend anzusehen sind (vgl. ATABAY 1998, ATABAY / MÜHLIG-VERSEN 2002).

Auffallend, so NAUCK (1985, S. 450ff), sei, dass es im Zuge der Migration oft zu einer Neuaufteilung der Entscheidungsmacht und Aufgabenverteilung im Familiengefüge komme. In seiner Untersuchung an Ehefrauen und Ehemännern aus türkischen MigrantInnenfamilien mit mind. einem Kind unter 16 Jahren konnte NAUCK eine Zunahme der Entscheidungs- und Handlungsautonomie – v. a. im häuslichen Bereich – bei der Frau feststellen, während sich beim Mann diesbezüglich eine Abnahme feststellen ließ. Sieht jedoch NEUMANN (1981, S. 114) die Veränderung der Rollennormen weniger an die Berufstätigkeit und Aufenthaltslänge der Frau, als ‚bloß‘ an deren jeweilige Bildungsqualität gekoppelt, so nennt NAUCK als möglichen Grund dafür zwar auch die Qualität der Bildung, jedoch seien weiters eine geringere Kinderzahl, die jeweilige Aufenthaltsdauer, geringere religiöse Bindung und geringere De-Segregation zu nennen (NAUCK 1985, S. 455ff). Trotz möglicher Verschiebungen im familiären Rollengefüge betont KIZILHAN (2008, S. 4) den Fortbestand der besonderen Rolle der Frau in (ursprünglich) traditionellen Gesellschaften, nämlich als Verkörperung der Familienehre, wobei es im Weiteren besonders wichtig sei, eben diese (verkörperte) Familienehre zu schützen und zu wahren.

„Die Mikrogesellschaft (erg. der MigrantInnen) ist in einem [...] Netz an Reziprozitätsbeziehungen organisiert, in dem die einzelnen Familien von dem Postulat beherrscht werden, ihre Ehre zu wahren und zu verteidigen und gleichzeitig durch ein innerfamiliäres und transfamiliäres Tauschsystem die ökonomische und politische Stellung der Familie zu stärken.“ (ebd.)

Die Organisation der besagten Mikrogesellschaft hat nicht zuletzt auch Auswirkungen auf die Wohnsituation von MigrantInnenfamilien. So greifen MigrantInnenfamilien laut SIX-HOHENBALKEN (2001, S. 64) bei der Wohnungssuche oftmals auf ihre familiären Netze zurück, welche sich dazu verpflichtet sehen, sich gegenseitig Beistand zu leisten und sich vorübergehend in Notlagen z. B. Unterschlupf zu gewähren. PFLEGERL / FERNANDEZ DE LA HOZ (1999, S. 378) sprechen von dieser gegenseitigen Unterstützung zwischen unterschiedlichen Generationen der Angehörigen als ‚horizontale Solidarität‘. SIX-HOHENBALKEN, die in diesem Zusammenhang wiederum von ‚Idealen und Funktionen der patrilinear erweiterten Großfamilie‘ spricht, weist darauf hin, dass diese Form des Zusammenlebens in Notlagen bei der Betrachtung statistischen Materials unerlässlich ist. SIX-HOHENBALKEN skizziert die familiäre Wohn- bzw. Haushaltssituation von in Österreich lebenden Türkinnen und Türken folgendermaßen:

„Laut einer Studie von 1998 (sic!) beträgt die durchschnittliche Haushaltsgröße der Familien aus der Türkei in Österreich 4,17 Personen. Davon sind 7% Singlehaushalte, kinderlose Paare machen 5%, Rumpffamilien (nur ein Elternteil und Kinder) 7%, Kleinfamilien (max. 4 Personen, Kernfamilie und erweitert durch Verwandte) 32%, Großfamilien (ab 5 Personen, Kernfamilie und erweitert durch Verwandte und nicht verwandte Personen) 36% und Wohngemeinschaften 14% (keine Eltern-Kind- od. Geschwisterbeziehungen) aus. 25% der türkischen MigrantInnen haben Familienmitglieder einer späteren oder früheren Generation in Wien, die nicht im selben Haushalt wohnen (haushaltsexterne Verwandte). [...] Auffällig an dieser Statistik ist die geringe Anzahl von Singlehaushalten. Dies ist sicherlich auch darauf zurückzuführen, dass es in den verschiedenen Gesellschaften in der Türkei nahezu unmöglich ist, alleine, ohne den Schutz, die Unterstützung und die Kontrolle des Familienverbandes zu wohnen. Dies gilt für Männer und verstärkt für Frauen.“ (SIX-HOHENBALKEN 2001, S. 64)

Eine Studie über die ‚Arbeits- und Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten in Österreich‘ der STATISTIK AUSTRIA (2009, S. 72ff) eruierte, dass 2008 die durchschnittliche Haushaltsgröße bei Zuwanderern und Zuwanderinnen aus der Türkei bei 3,79 Personen pro Haushalt betrug, wobei bloß ein Drittel dieser Haushalte aus 5 oder mehr Personen bestand. In sieben von zehn dieser Haushalte leben Eltern mit ihren Kindern in einem Zweigenerationenhaushalt. Betrug die durchschnittliche Kinderzahl pro Familie in Österreich damals 1,67, so fand man bei türkischen Familien die höchste Kinderzahl, mit durchschnittlich 2,19 Kindern. Mehr als drei Viertel (76,3%) der Zuwanderer aus der Türkei lebten in einer Partnerschaft, mit bzw. ohne Kinder im Haushalt. Von den MigrantInnen der zweiten Generation, also den Kindern der ZuwandererInnen, lebten rund sieben von zehn noch im elterlichen Haushalt, was auf ein vergleichsweise geringes Durchschnittsalter hinweist. Daraus geht hervor, dass die häufigste Lebensform von MigrantInnenfamilien in Österreich auch die generell im mitteleuropäischen Raum am häufigsten vertretene, die der so genannten ‚Kernfamilie‘ ist, welche sich grundsätzlich durch eine starke vertikale Solidarität zwischen Eltern und Kindern auszeichnet. Dennoch sei an dieser Stelle festzuhalten, dass viele MigrantInnenfamilien, wie bereits zuvor erwähnt, ihre Familie um ein weites Netz aus Verwandten (und sogar NachbarInnen) erweitern, und sich so im Vergleich zur mitteleuropäischen Kernfamilie ein System horizontaler Solidarität schaffen, das durch gegenseitige, klar definierte Verpflichtungen gekennzeichnet ist (vgl. PFLEGERL / FERNANDEZ DE LA HOZ 1999, S. 378f).

„Ein weites Netz von Angehörigen und Nachbarn erfüllt viele Aufgaben, die in Österreich staatliche Institutionen sichern. Die Verinnerlichung dieser schützenden und regelnden Funktion des Staates bedarf einer längeren Periode, in

der die Bewohner eines Landes positive Erfahrungen mit staatlichen Institutionen gemacht haben, bevor sie Vertrauen zu diesen bekommen.“ (a. a. O, S. 379)

In Bezug auf die Integration von MigrantInnenfamilien in die Mehrheitsgesellschaft kann somit gefolgert werden, dass diejenigen MigrantInnenfamilien, die Vertrauen in die staatlichen Institutionen gewonnen und demnach genug gute Erfahrungen mit dem österreichischen Staat gemacht haben, in offenerer Weise in die Aufnahmegesellschaft integriert sind, als diejenigen, die möglicherweise aufgrund schlechter Erfahrungen mit den staatlichen Institutionen vermehrt, wenn nicht nahezu ausschließlich, auf die familiären Unterstützungssysteme zurückgreifen und ein von der Mehrheitsgesellschaft eher distanziertes Leben führen.

3.3.3. Sprache

Die Sprache - sowohl die Körpersprache, jedoch vor allem die verbale Sprache - ist das Mittel unserer alltäglichen Kommunikation, mittels dessen von uns die Welt erschlossen wird. Sie bildet, gemäß MECHERIL und DIRIM, die Voraussetzung für soziale, ökonomische und politische Teilhabe, und symbolisiert Zusammengehörigkeit, Fremdheit und Kompetenzen (vgl. MECHERIL u. a. 2010 / GÓMEZ ALBORNOZ 2010).

„Das Individuum eignet sich Sprache in der täglichen Interaktion aktiv an und erweitert im Prozess der Aneignung von Sprache seine individuelle, soziale und schließlich politische Handlungsfähigkeit. Gleichzeitig schafft Sprache für das Individuum eine Orientierung durch kollektive und umfassende Einbindung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der sozialen Kontexte, deren Mitglied es ist.“ (DIRIM / MECHERIL in: MECHERIL u. a. 2010, S. 100)

Daraus ist zu folgern, dass Sprache auch eine zentrale Rolle, wenn nicht *die* zentrale Rolle, im Zuge der sozialen Integration von MigrantInnen in die Aufnahmegesellschaft spielt. Wenn man bei der sozialen Integration individueller AkteurInnen vereinfachend von zwei möglichen Inklusions- bzw. Exklusionsbezügen aus – ethnische Gruppe vs. Aufnahmegesellschaft – ergeben sich vier Grundtypen der sozialen Integration (vgl. ESSER 2006, S. 4):

- **Marginalität:** weder Inklusion in die ethnische Gruppe noch in die jeweilige Aufnahmegesellschaft
- **Ethnische Segmentation:** Inklusion in die ethnische Gruppe und Exklusion aus der Aufnahmegesellschaft

- **Assimilation:** als (umgekehrte) Form einer Inklusion in die Aufnahmegesellschaft bei Exklusion aus der ethnischen Gruppe
- **Multiple Inklusion:** Inklusion in beide sozialen Systeme

Entsprechend lassen sich nach ESSER (ebd.) in Bezug auf den Aspekt der Sprache die ‚sprachliche Marginalität‘ bzw. eine ‚begrenzte Bilingualität‘, die ‚monolinguale Segmentation‘, die ‚monolinguale Assimilation‘ und die ‚kompetente Bilingualität‘ unterscheiden. Soziale Integration vollzieht sich mit ESSER (2006, S. 4) in vier verschiedenen Dimensionen, - der *kulturellen*, der *strukturellen*, der *sozialen* und der *emotionalen*. Sprache sei zunächst vornehmlich Teil der kulturellen Dimension der sozialen Integration (ebd.). Als ein Produkt der Sozialisation in einer bestimmten Lebenswelt wird Sprache entsprechend der jeweiligen kulturellen Wertvorstellungen entwickelt und gebraucht, welche entscheidend dafür sind, wer, wie, wo, wann, was sagt (vgl. LIN 2004, S. 59). Über die kulturelle Dimension spielt Sprache gemäß ESSER (2006, S. 4) somit eine große Rolle bei der Aufnahme sozialer Kontakte und im Bereich der emotionalen Identifikation, wobei sich alle vier oben genannten Aspekte gegenseitig bedingen. *„Besonders bedeutsam ist die Sprache dann aber in ihrer Funktion für die strukturelle Integration in das Aufnahmeland, nämlich als Teil des Humankapitals eines Akteurs und darüber vermittelt in ihrer Funktion bei der Platzierung im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt. (a. a. O.)“* Mangelhafte deutsche Sprachkenntnisse, so kann man daraus folgern, bedingen in weiterer Folge für Menschen mit Migrationserfahrung in Österreich eine erschwerte Bildungssituation, Benachteiligungen am Arbeitsmarkt und Barrieren im Zugang zur Gesellschaft (vgl. GÓMEZ ALBORNOZ 2010, S. 30). Oft finden sich Menschen, die ihre Muttersprache ausreichend gut beherrschten, als Folge der Migration in einer neuen Lebenswelt wieder, ausgerüstet bloß mit rudimentären Sprachkenntnissen. Werden sie in weiterer Folge dessen noch von ihren neuen ArbeitskollegInnen – was häufig zu beobachten ist – mit vermeintlich ‚einfachem‘, jedoch v. a. grammatikalisch falschem Deutsch konfrontiert, gestaltet sich der korrekte Erwerb der neuen Landessprache nochmals deutlich erschwert.

GÓMEZ ALBORNOZ (a. a. O.) betont neben den äußeren Lebensbedingungen und Sprachpraktiken auch die Signifikanz der kulturellen Herkunft, der linguistischen Distanzen zwischen Erst- und Zweitsprache, der Motivation, des Einreisalters und die Aufenthaltsdauer und des finanziellen und/oder zeitlichen Aufwandes für den Erwerb der Zweitsprache. Wären die Möglichkeiten des Deutsch-Erwerbs in Form

von Sprachkursen etc. zwar zumeist prinzipiell gegeben, so sind diese Angebote jedoch oftmals zu teuer, bzw. inhaltlich und formell nicht ausreichend an die Grundvoraussetzungen und individuellen Bedürfnisse der MigrantInnen angepasst. Gestaltet sich der Erwerb von Deutsch als Zweitsprache als ein besonders schwieriger, verschlechtern die rudimentären Sprachkenntnisse und das möglicherweise daraus resultierende unbefriedigte Kommunikationsbedürfnis die sozialen Bedingungen erneut durch soziale Isolation und das Erleben von subjektiver und objektiver Diskriminierung (vgl. KIZIHLAN 2008, S. 5).

Hinsichtlich des österreichischen Schulsystems lässt sich feststellen, dass bisher offenbar noch kein durch und durch effektiver und somit auch nur hinreichend befriedigender Weg gefunden werden konnte, nichtmuttersprachliche SchülerInnen erfolgreich in das Schulsystem zu integrieren. Im Zuge der OECD Länderprüfung zur Thematik ‚Migration und Bildung‘ stellte sich heraus, dass im Vergleich mit anderen OECD-Ländern die Leistungsunterschiede zwischen Einwandererkindern und einheimischen SchülerInnen in Österreich zu den am stärksten ausgeprägten zählen (vgl. OECD 2009, S. 18). Trotz der seit dem Schuljahr 2006/2007 eingerichteten Sprachförderkurse, denen der Lehrplan-Zusatz ‚Deutsch für Schülerinnen und Schüler mit nichtdeutscher Muttersprache‘ für außerordentliche SchülerInnen, also SchülerInnen, die aufgrund mangelnder Kenntnisse der Unterrichtssprache Deutsch dem Unterricht nicht ausreichend folgen können, und Angeboten des muttersprachlichen Unterrichts (vgl. BMUKK 2008), sind zugewanderte SchülerInnen mit Sprachschwierigkeiten auch immer noch unverhältnismäßig stark an den österreichischen Sonderschulen vertreten (vgl. OECD 2009, S. 25).

BRIZIC (2006, S. 33-37) verweist auf eine soziolinguistische Studie, die u. a. mittels einer vierjährigen psycholinguistischen Sprachstandserhebung an Volksschulen (1999 bis 2003) zu sehr interessanten Ergebnissen führte: Die umgehenden Untersuchungen auf der Mikroebene (SchülerInnen selbst) als auch auf der Mesoebene (deren Familie) bzgl. der schriftlichen und mündlichen Kompetenzen in sowohl Deutsch als auch den jeweiligen Muttersprachen von 65 MigrantInnenkindern ergab, dass deren im Vergleich zu ihren österreichischen MitschülerInnen oftmals mindere Sprachkenntnis und geringe Lernmotivation in verstärktem Maße v. a. abhängig von deren tatsächlichem sprachlichem Hintergrund seien, und wiederum von der Makroebene, also der Spra-

chenplanung und Sprachenpolitik der diese Sprachen im jeweiligen Herkunftsland unterlagen. So würden, um ein Beispiel zu nennen, beim ‚Muttersprach‘-Erwerb als auch beim Deutscherwerb von Kindern mit türkischem Hintergrund die radikalen Gesellschafts-, Bildungs- und Sprachreformen nach Gründung der modernen türkischen Republik eine tragende Rolle spielen, da die gesellschaftliche Trennlinie zwischen der städtischen Bildungselite und der bäuerlichen Bevölkerung Anatoliens auch großen Einfluss auf die Teilhabe an diesen Reformprozessen hatte und somit die Möglichkeiten des Erlernens des Neutürkischen regelte. Beachtet man weiters noch die Prävalenz von etwa 40 (teils ‚verbotenen‘) Sprachminderheiten innerhalb der Türkei, die mit sprachlicher und ökonomischer Diskriminierung konfrontiert sind, z. B. der Unmöglichkeit des schulischen Erwerbs der jeweiligen Minderheitensprachen, und dem erschwerten Erwerb der türkischen Staatssprache, ergibt sich eine Vielzahl von Faktoren, die das niedere sprachliche Kapital, die schlechten Muttersprachkenntnisse und in weiterer Folge die Schwierigkeiten beim Deutscherwerb im Zuge der Migration mitverantworten könnten (BRIZIC 2006).

Für Österreich, seine Bildungspolitik und nicht zuletzt für seine PädagogInnen ergibt sich also aus dem Faktum gegenwärtiger gesellschaftlicher Kontexte, die von transnationaler Wanderung von Menschen und den mit ihnen ‚verbundenen‘ Sprachen geprägt sind, die Herausforderung, die faktische (und auch die versteckte) Pluralität der Sprachen erstens zur Kenntnis zu nehmen und diese zweitens in grundlegendem Sinne zu achten (vgl. DIRIM / MECHERIL 2010, S. 115).

3.4. Zusammenhang von ‚Migration – Behinderung‘

Migration als Lebensereignis kann in sozialer, ökonomischer und auch gesundheitlicher Hinsicht sowohl Chancen als auch Risiken beinhalten, abhängig von den Lebensbedingungen des Herkunftslandes, den psychosozialen Belastungen während des Migrationsprozesses und der Lebenslage im Zielland (vgl. RAZUM u. a. 2008, S. 16). Es ist davon auszugehen, dass die Phänomene Migration und Flucht in all ihrer Komplexität und Diversität durchaus sehr oft gekennzeichnet sind durch eine Reihe von Risikofaktoren, die einerseits für migrierende bzw. flüchtende Menschen mit Behinderung zu einer enormen Belastung werden können, die aber andererseits die Entstehung einer Behinderung im Zuge des Wanderungsprozesses (mit)bedingen können. In welchem Maße Personen mit Migrationshintergrund (und Menschen ohne Migrationshintergrund) von Behinderung betroffen sind, lässt sich nicht eindeutig

feststellen, ist die Beurteilung jeweils abhängig von den entsprechenden Kontexten, in denen das Phänomen betrachtet wird, und deren Mannigfaltigkeit (vgl. GÓMEZ ALBORNOS 2010, S. 35).

Wichtig für das Verständnis von Behinderungsursachen bei MigrantInnen sind erneut deren Lebensverhältnisse – Erwerbstätigkeit, Wohnverhältnisse, gesundheitliche Situation, Bildungssituation und rechtliche Stellung. Weiters können die bereits thematisierten unterschiedlichen Behinderungskonzepte und (traditionellen) Behandlungsweisen (vgl. Kapitel 2.3.2.), in Kombination mit unzureichenden Kenntnissen oder Ablehnung der vorhandenen Unterstützungssysteme im Aufnahmeland die Entstehung von Behinderungen begünstigen. Auf lange Sicht bringen Faktoren wie eine *„unsichere Zukunftsorientierung in Verbindung mit Identitätskrisen, Entwurzlungserlebnissen, Diskriminierung oder [...] Gefahr von Ausweisungen“* zudem psychosoziale Belastungen mit sich, die sich ebenso in großem Maße hindernd auf die Lebenssituation von Menschen mit Migrationshintergrund auswirken können (vgl. LORENZKOWSKI 2002). Auch RAZUM (2008) weist daraufhin, dass die soziale Lebenslage ein maßgeblicher Einflussfaktor auf die gesundheitliche Situation eines Menschen hat:

„Menschen mit Migrationshintergrund sind [...] den gleichen gesundheitlichen Risiken ausgesetzt wie Deutsche (sic!) mit vergleichbarem Sozialstatus. Männer und Frauen, die über ein niedriges Einkommen oder über einen geringen Bildungsstand bzw. beruflichen Status verfügen, weisen eine erhöhte Erkrankungshäufigkeit (Morbidität) und Sterblichkeit (Mortalität; durchschnittliche Anzahl der Todesfälle pro 1.000 Personen pro Jahr) auf. Dies wird auf Risikofaktoren wie z. B. Schichtarbeit, Arbeitslosigkeit und eine hohe Raucherquote zurückgeführt.“ (RAZUM u. a. 2008, S. 16)

Gemäß einer Erhebung der gesundheitlichen Situation von MigrantInnen in Wien (vgl. CSITKOVICS / EDER / MATUSCHEK 1997) fiel auf, dass die befragten in Wien lebenden MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien und der Türkei größtenteils eine geringere Krankheitsanfälligkeit als die befragten ÖsterreicherInnen aufwiesen, wobei darauf hingewiesen sei, dass in der befragten Population jüngere männliche MigrantInnen überrepräsentiert waren, wobei sowohl das männliche Geschlecht, als auch das geringere Alter eine Personengruppe beschreiben, die einem geringeren Krankheitsrisiko ausgesetzt sind. Es wurde jedoch angenommen, dass MigrantInnen in Österreich – ebenso wie ÖsterreicherInnen – nur dann ein erhöhtes

Krankheitsrisiko haben, wenn ihr Leben unter bereits oben angeführten, gesundheitlich besonders ungünstigen sozialen Umständen vollzogen wird.

Angewandt auf die Strukturen der ICF lässt sich in Bezug auf die gesundheitliche Situation von MigrantInnen, bzw. auf die Entstehung von Behinderung im Migrationskontext feststellen, dass großteils die (indirekten) Umweltfaktoren und die personenbezogenen Faktoren, mit ihren Auswirkungen auf die Partizipation am gesellschaftlichen Leben, die Gesundheit der MigrantInnen beeinflussen.

Doch spielen nicht nur die erschwerten Bedingungen im Aufnahmeland eine Rolle, oft schon bergen die Bedingungen im Herkunftsland gesundheitliche Risikofaktoren, die zur Entstehung oder Verschlechterung von Behinderungen führen können: neben schlechten Bedingungen der sanitären Versorgung und Ernährung und der Gefahr übertragbarer Krankheiten, die z. B. im Rahmen von Flüchtlingslagern häufig prävalent sind (vgl. LORENZKOWSKI 2002), nennt MERZ-ATALIK (1998, S. 316) die oftmals primitiven Bedingungen bei Geburten und auch die in traditionellen Gesellschaften nicht unüblichen ehelichen Verbindungen zwischen Familienangehörigen wie Cousin und Cousine als erhöhte Risikofaktoren für das Entstehen von Behinderung im Migrationskontext.

War bisher fast ausschließlich die Rede von einer – aus westlicher Sicht – unzureichenden Nutzung der Gesundheitsdienste und Unterstützungssysteme im Aufnahmeland durch MigrantInnen, so soll zuletzt MERZ-ATALIKS Beobachtung von Migrationsgeschichten *gerade aufgrund* der besseren medizinischen und therapeutischen Versorgung im Einwanderungsland nicht gänzlich unerwähnt bleiben (vgl. a. a. O.).

3.5. Belastungen im Zuge eines Migrationsprozesses

Der Migrationsprozess, der sich nicht nur in einer bloßen räumlichen Bewegung äußert, sondern eine Fülle schwerwiegender (sozialer) Einschnitte mit sich bringt (vgl. TREIBEL 2003, S.13), birgt für die betroffenen Personen eine Vielzahl an Verhaltens- und Erlebnismöglichkeiten, die nicht selten Nährboden für Konflikte und Unsicherheiten bieten. Auswirkungen des Migrationsprozesses verspüren nicht ausschließlich die eine Wanderung vollziehenden Individuen: zu den Betroffenen gehören laut TREIBEL (ebd.) zusätzlich sowohl die Gruppen, zu denen die Mi-

grantInnen sich zugehörig zählten, aktuell gehören und auf die sie in weiterer Zukunft stoßen werden, wie auch die aufnehmende und abgebende Gesellschaft.

Im Kontext dieser Arbeit soll jedoch das Hauptaugenmerk vor allem auf die Auswirkungen und Belastungen des Migrationsprozesses auf die migrierenden und vor allem bereits migrierten Personen gerichtet werden. An dieser Stelle soll auch darauf hingewiesen sein, dass bis dato keine umfassenden Studien zu dieser Problematik vorliegen, und es sich deshalb hier bloß um den Versuch einer Erfassung möglicherweise auftretender Belastungen handelt. Nach DIRIM / MECHERIL (2010, S. 123) sei es die Komplexität des Zusammenwirkens von Bedingungen, aufgrund derer ‚Migrationsandere‘ differenziert und benachteiligt werden, die eine einfache Erhebung der Ursachen von Benachteiligungen unmöglich macht. Sie verstehen Benachteiligung als Konsequenzen einer komplexen Verkettung und Häufung von Ereignissen sowie deren Interpretationen. Sie unterscheiden weiters zwischen ‚spezifischen‘ und ‚unspezifischen‘ Formen der Benachteiligung, wobei sie unter den spezifischen jene Benachteiligungen zusammenfassen, die direkt auf dem Migrationsstatus aufbauen – z. B. kulturelle und linguale Voraussetzungen, die in weiterer Folge Fremdheits-Zuschreibungen bedingen. Unter die Kategorie der unspezifischen Benachteiligungen würden wiederum jene Benachteiligungen fallen, die sich auf jegliche andere Aspekte abseits des Migrationsstatus zurückverfolgen lassen – z. B. sozioökonomischer Status der Familie (a. a. O., S. 124f). Es kann davon ausgegangen werden, dass beide Formen der Benachteiligung einander bedingen und beeinflussen.

Jegliche Migrationserfahrung und die mit ihr einhergehende Veränderung der Lebensumstände hat Einfluss auf die Identitätswahrnehmung der migrierten Person. Bedingt wird die Verfassung der Identität des migrierten Menschen von folgenden Faktoren (vgl. AKHTAR 2007, S. 20-55):

- Dauer der Migration
- Freiwilligkeit oder Zwang hinter einer Migration
- Migrationsgründe
- Vorbereitungsdauer
- Alter
- Charakter
- ökonomische, politische, soziale Situation des Herkunftslandes
- Aufnahmewille der Gesellschaft
- Ausmaß des kulturellen Unterschieds (Sprache, Religion, Tradition...)
- Erleben von Nützlichkeit
- Rechtsstatus
- Physische Differenz
- Geschlecht

- Familiengefüge (Partnerschaft, Geburt von Kindern,...)
- Kontakt zum Herkunftsland (Telefonate, Besuchsreisen,...)

Eine große Herausforderung im Zuge der Migration ist das Beibehalten oder die Neuschaffung einer kohärenten Identität, die sich je nach spezifischen Umständen für die einen einfacher, die anderen schwieriger gestaltet.

Nach COLLATZ wird Migration so nicht selten begleitet und beeinflusst von Identitätskrisen, Rollendiffusion und -verlusten, lebensbedrohenden Umständen, Ohnmachts-Anomie-Lebensgefühlen, fraglicher Zukunftsorientierung, Verlust wichtiger Bezugspersonen, Generationskonflikten, unsicheren oder gar gefährlichen Arbeitsverhältnissen, Diskriminierung, unsicherer finanzieller Situation, problematischen Wohnverhältnisse, Behördenwillkür, Remigrationsdruck, u. ä. (vgl. COLLATZ 1995). Einige dieser belastenden Faktoren lassen sich unter den Begriff der (strukturellen) Benachteiligung subsumieren. GÓMEZ ALBORNOZ (2010, S. 47) fasst die möglichen Gründe für Benachteiligung in Kategorien und unterteilt Benachteiligungen nach dem *migrationsspezifischen* Aspekt, dem *persönlichen* Aspekt, dem *juristischen* Aspekt, Aspekten der *alltäglichen Lebensräume* und *sozialen* Aspekten, wobei sie alle in einem dynamischen Zusammenhang gewissermaßen miteinander verbunden sind.

Nach SCHERR (2008, S. 2009) sei Diskriminierung als eine Form der Benachteiligung zu verstehen, die soziale ‚Gruppen‘ bzw. Individuen aufgrund ihrer realen oder zugeschriebenen Zugehörigkeit zu eben einer dieser Gruppen betrifft. Demnach lassen sich belastende Benachteiligungen nicht allein auf Basis der Unterscheidung zwischen Einheimischen und MigrantInnen nachweisen, bei der Entstehung von Benachteiligungen kommen auch klassen-, schicht- und milieubezogene Ungleichheiten zum tragen. SCHERR (a. a. O., 2009ff) geht davon aus, dass es sich bei sozio-ökonomischen Ungleichheiten und gruppenbezogener Diskriminierung um einander überlagernde Aspekte handelt, deren Benachteiligungen bedingende Strukturen und Prozesse nicht trennscharf voneinander zu unterscheiden seien. So könne es z. B. bereits zum Ausschluss aus dem Kreis der interessanten KandidatInnen bei der Ausbildungs- und Arbeitsplatzsuche führen, wenn man (nicht unbedingt auf Österreich zutreffend) die ‚falsche‘ Adresse hat, aufgrund derer man als BewohnerIn eines benachteiligten Wohngebietes, und den damit verbundenen Stereotypen der Herkunft aus einer ‚schwachen Familie‘ identifiziert werden kann. Demnach kann man darauf schließen, dass sich aus einer Benachteiligung, wie die in diesem Beispiel genannte Benachteiligung in der Wohnsituation, eine Reihe von weiteren (ineinander ver-

ketteten) Benachteiligungen ergeben kann, die zur Belastung im Zuge eines Migrationsprozesses werden können.

3.6. Handlungsbedarf und Reaktionen

Im Zuge der Beschäftigung mit den möglicherweise belastenden und/oder tatsächlich belastenden Lebenszusammenhängen bzw. -situationen und damit einhergehenden Benachteiligungen, denen Menschen im Migrationskontext ausgesetzt sind, entsteht ein großes Feld des Handlungsbedarfs für die pluralistische Gesellschaften, deren Politik und nicht zuletzt für die Pädagogik. Angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen eröffnen sich deshalb zahlreiche Diskussionsfelder zu derlei Begriffen wie ‚*Integration*‘, ‚*Inklusion*‘, ‚*Interkulturelle Öffnung*‘ und ‚*Diversity Management*‘, nicht zuletzt mit dem Ziel der Verbesserung bzw. mit der Angleichung der Teilhabechancen *aller* innerhalb einer Gesellschaft lebenden Menschen. Eine umfassende Auseinandersetzung mit sämtlichen dieser Konzepte würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit wohlmerklich sprengen, weshalb im Weiteren nur einige selektierte Gedanken zu möglichen Reaktionen auf den Handlungsbedarf hinsichtlich der bestehenden Asymmetrien in Migrationsgesellschaften angeführt werden sollen.

‚*Integration*‘, etymologisch aus dem Lateinischen abgeleitet, bedeutet soviel wie ‚Einbeziehung in ein großes Ganzes‘ oder ‚Wiederherstellung eines Ganzen‘ und bildet, schon in ihrer etymologischen Bedeutung programmatisch, einen der Kernpunkte des Migrationsdiskurses. Als Gegenpol zur (sozialen) Isolation und Separation beschreibt sie im Kontext mit Migration die Eingliederung marginalisierter Gruppen in ein großes Gesamt, mit dem Ziel der gleichberechtigten Teilhabe aller am gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben. Zur Abgrenzung von anderen Feldern, auf denen Integration vollzogen werden kann, könnte man im Kontext so genannter Migrationsgesellschaften von Integration als ‚interkultureller Integration‘ sprechen, wobei auf die Bedeutung des Begriffes der ‚Interkulturalität‘ im folgenden Kapitel näher eingegangen wird.

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit ‚interkultureller Integration‘ erkannte GEISSLER (vgl. 2005) die Wichtigkeit dreier spezieller Kategorien des Vollzugs von Integration und betont deren Relevanz für das Erreichen interkultureller Integration als Antwort auf aktuelle Tendenzen der gesellschaftlichen Segregation und damit einhergehenden Benachteiligungen:

- *kognitive Integration*: Hier ist die elementare Akkulturation gemeint, d.h. die Anerkennung von Verfahren und Werten der Verfassung, sowie der Erwerb sprachlicher Kompetenzen, aber auch das Recht auf (potenziell unterschiedliche) individuelle und kollektive Entfaltung im Bereich der (Mutter-) Sprache, des Glaubens und Gewissens sowie sonstiger kultureller Einstellungen und Verhaltensweisen.
- *soziale Integration*: interethische Kontakte und Kommunikation (z. B. binationale Freundschaften, Nachbarschaften und Familien), aber auch die Möglichkeiten zur Entwicklung eigener ethnischer Gemeinschaften unter Wahrung von gegenseitigem Respekt, Toleranz und beidseitiger Anerkennung.
- *identifikatorische Integration*: Identifizierung mit dem Einwanderungsland sowie (potenziell) mit einer ethnischen Gruppe. (a. a. O.)

Konkret für die professionelle soziale und pädagogische Arbeit mit MigrantInnen dürften GAITANIDES (2003) ‚*Vorschläge für die interkulturelle Öffnung von Einrichtungen der Jugendarbeit und Jugendhilfe*‘ von Interesse sein. Das Konzept der internationalen Öffnung ist als eine Reaktion auf die ethnospezifischen Angebote und speziellen Einrichtungen für AusländerInnen zu sehen, die bis in die 1980er-Jahre aus den Bestrebungen der so genannten Ausländerpädagogik und Ausländersozialarbeit resultierten. Gemäß GAITANIDES (a. a. O., S. 5) erziele man eine so genannte interkulturelle Öffnung der Sozialdienste demnach am ehesten durch einen Ausbau bzw. eine Verbesserung zielgruppengerechter Öffentlichkeitsarbeit (v. a. an den Orten der Community-Öffentlichkeit), durch die Einstellung von Personal mit Migrationshintergrund sowie durch den Erwerb interkultureller Kompetenz generell aller (auch migrantischer) MitarbeiterInnen mit dem Ziel kulturelle und minoritäre Befangenheiten zu reflektieren. Weiters, so GAITANIDES, müssten durch strukturelle Veränderungen etwaige Zugangsbarrieren abgebaut bzw. minimiert werden. Er empfiehlt eine Entwicklung in Richtung *„aufsuchender, lebensortnaher, die Zeitstruktur und das Einkommen berücksichtigender Angebote“* (ebd.). Zudem bedürfe es weiters der Beseitigung diverser rechtlicher Barrieren.

Mithilfe dieser u. ä. Maßnahmen der interkulturellen Öffnung können bisher eher auf die Mehrheitsbevölkerung ausgerichtete und somit für Minderheiten mehr oder minder verschlossen gebliebene Organisationen ‚aufgeschlossen‘, und vermehrt Chancen

der Teilhabe und Integration geschaffen werden, indem möglicherweise bestehende Hemmschwellen und Machtgefälle abgebaut werden.

Ein Konzept, das im Hinblick auf die nicht selten benachteiligte Situation von MigrantInnen auf dem Arbeitsmarkt von großer Bedeutung sein dürfte, stellt das dem US-amerikanischen Bereich der Unternehmensführung entspringende Konzept des ‚Diversity Management‘ dar (vgl. NIEHAUS / PAIREDER 2005, S. 8). Aus der deutschen Übersetzung des Wortes ‚Diversity‘ mit dem Begriff ‚Vielfalt‘ lässt sich schließen, dass es sich beim Diversity Management um den unternehmerischen Umgang mit der Vielfalt der Belegschaft von Unternehmen handelt. Nach STUBER (2000, S. 1) zeichnet sich ein erfolgreiches Diversity Management durch das „(An-) Erkennen von Unterschieden“, das „Wertschätzen von Besonderheiten“, das „Nutzen der Potentiale von Unterschiedlichkeit(en)“ und zu diesem Zwecke das „Fördern von Vielfältigkeit“ aus. SCHRÖER (2007, S. 22) betont, dass im Sinne eines erfolgreichen Diversity Managements die kulturelle Vielfalt mehr in ihrer Rolle als Fundament als in der Rolle einer Strategie zu sehen sei, wobei nach THOMAS (1992, S. 315f) der Begriff der Vielfalt, also Diversity, sehr weit definiert sein müsse, um wirklich vom Konzept des Diversity Managements profitieren zu können. STUBER (2004, S. 417) nennt sechs Kerndimensionen der möglichen Unterschiede innerhalb kultureller Diversität, derer es möglichst vieler zum Erreichen eines erfolgreichen, produktiven Diversity Managements bedürfe: Alter, Befähigung bzw. Behinderung, ethnisch-kulturelle Prägung, biologisches bzw. soziales Geschlecht, sexuelle Orientierung und religiöse Glaubensprägung. Um den Gedanken von THOMAS (1992, S. 315f) fortzusetzen, sei gesagt, dass aus dem Ansatz des Diversity Managements womöglich keine besonderen Vorteile zu erzielen wären, konzentrierte sich ein Unternehmen z. B. nur auf die Gruppe von Frauen, lasse aber die Gruppen von AusländerInnen und Menschen mit Behinderung völlig außen vor, - frei nach der Devise ‚je mehr desto mehr, je weniger desto gleich (oder weniger)‘. Die bereits genannten vier Prinzipien des Diversity Management (vgl. STUBER 2000, S. 1) könnten, von der Ebene der Unternehmen auf die Ebene Gesellschaft übertragen, auch die vier Prinzipien eines völlig neuen ‚way of life‘ darstellen (vgl. NIEHAUS / PAIREDER 2005, S. 10), in dem es, entgegen vorherrschender Tendenzen der Defizitorientierung und Separierung, vordergründig um die kulturelle und gesellschaftliche Bereicherung durch größtmögliche Vielfalt der Gesellschaft auf Basis der vorhandenen Kompetenzen jedes und jeder Einzelnen geht.

3.7. Multikulturell – Interkulturell - Transkulturell

Dem gegenwärtigen Globalisierungsprozess vermutlich am ehesten entsprechend, soll dieser Arbeit ein dynamisches Modell (vgl. Kap. 2.2.1.) von Kulturen und deren Interaktion zugrunde liegen, in dem sich Kultur als veränderbares und prozesshaftes Orientierungssystem von Gesellschaften versteht. Im Zuge der Recherche zur vorliegenden Thematik werden die Begriffe der ‚Multikulturalität‘, der ‚Interkulturalität‘ und der ‚Transkulturalität‘ genannt, welche jeweils einen anderen Zugang zu bzw. ein anderes Verständnis von ‚Kultur‘ beschreiben. Diese Begriffsvielfalt entwickelte sich im Zuge der Migrationsdebatte, die sich mit der Bedeutung von Kultur und ethnischer Gemeinschaft im Integrationsprozess beschäftigt (vgl. WIMMER 2002, S. 4). Geht man bei den Konzepten Multikulturalität und Interkulturalität davon aus, dass Kulturen, die innerhalb einer Gesellschaft miteinander interagieren, sich deutlich von einander unterscheiden, spricht man in der jüngeren Debatte vermehrt von Transkulturalität, also der Hybridität von Kulturen, im Zuge derer die These der Existenz von klar voneinander abgegrenzten kulturellen Identitäten nicht mehr haltbar ist (vgl. ALLOLIO-NÄCKE u. a. 2005, S. 9).

Unter dem Begriff der Multikulturalität ist nach ALLOLIO-NÄCKE (a. a. O. 151) ein Nebeneinander von in sich homogenen Kulturen innerhalb einer Gesellschaft zu verstehen, die mehr oder weniger voneinander abgrenzbar sind, und die, so WIMMER (2002, S. 4), über Generationen hinweg immer noch Spuren ethnischer Selbstabgrenzung und kultureller Eigenständigkeit zeigen würden. Im Gegenzug zu den ihr zuvor gehenden Assimilationsbestrebungen kann in der Multikulturalitätsdebatte die prinzipielle Bejahung der Vielfalt kultureller Lebensformen und Identitäten als Ausgangspunkt gesehen werden. Weiters beschreibt der Begriff Multikulturalität nicht bloß Kulturen als innerhalb einer Gesellschaft voneinander abgrenzbare Einheiten, sondern auch jene Phänomene und Schwierigkeiten, die mit diesem räumlich nahen ‚Nebeneinander‘ von Kulturen einhergehen. Folgt man MECHERIL (2010, S. 49), so sei die Perspektive ‚multikulturelle Gesellschaft‘ keine Entwicklungsperspektive, die Gruppen einer multikulturellen Gesellschaft seien einfach da. Sei der Terminus der Multikulturalität auch in aller Munde, und mittlerweile ein sicherlich etablierter, so verweist GRIESE (2002, S. 51–61) doch auf mehrere Kritikpunkte, die seine Tragfähigkeit mindern würden. Betrachte man nämlich die Kulturen ethnischer Minderheiten innerhalb der Gesellschaft, so seien diese weder in sich abgeschlossen noch einheitlich, sondern zeigten sich in Form von ‚Mischkulturen‘ die selbst ‚multi-

kulturelle Elemente' beinhalten würden (vgl. a. a. O., S. 56). Zudem verweist er auf die in den unterschiedlichsten Formen des Multikulturalismus vollzogene ‚Ethnisierung von gesellschaftlichen Konflikten‘, die (erneut) eine Etablierung der Kategorien Kultur, Ethnie und Rasse begünstigen würden, jedoch von so wichtigen Problematiken wie (Un-)Gleichheit, (Un-)Gerechtigkeit, Diskriminierung, Ausgrenzung, etc. ablenken würde, indem einer Gesellschaft das schillernde Prädikat ‚Multikulturalität‘, quasi in Form einer Leitbildfunktion für zukünftige Gesellschaften, verliehen werden würde (a. a. O., S. 58). Als einen unter vielen weiteren Kritikpunkten GRIESES (a. a. O., S. 59) sei noch die Gefahr der Entstehung eines Nationalstaatsdenkens, anstelle der wünschenswerten Definition einer ethnisch neutralen Kultur, genannt. Der Begriff der multikulturellen Gesellschaft sei ein missverständlicher, der unterstelle, dass sich den einzelnen Ethnien jeweils homogene Kulturen zuordnen ließen. Somit könne die multikulturelle Gesellschaft gemäß GRIESE (a. a. O., S. 60) nur innerhalb real multikultureller und herrschaftsfreier Situationen in der Theorie gedacht werden, bzw. in der Wissenschaft praktisch als Messlatte dienen.

Nicht das bloße nebeneinander Bestehen von Kulturen, sondern das Verhältnis zwischen den Kulturen zeichnet den Begriff der Interkulturalität aus. Er beschreibt Austausch- und Begegnungsprozesse von Menschen unterschiedlicher Kulturen, jedoch auch den Raum zwischen den Kulturen, in dem sie miteinander in Kontakt treten können (ASCHENBRENNER-WELLMANN 2006, S. 25). Das Konzept der Interkulturalität fordert auf zur Gleichberechtigung aller – im Rahmen einer Gesellschaft als gleichwertig zu sehenden – Kulturen, wobei sich, gemäß dem interkulturellen Denken, gerade in der Heterogenität einer Gesellschaft deren kulturelle Bereicherung vollzieht. BOECKMANN (2006) geht von einer Dreidimensionalität des Feldes Interkulturalität aus, und spricht von den drei Ebenen der Interkulturalität als *Kontext*, der Interkulturalität als *Prozess* und der Interkulturalität als *Ziel des Lehrens und Lernens*. Erziehung im Sinne von Interkulturalität zielt auf die Begegnung zwischen den Kulturen, der Beseitigung von diese Begegnungen beeinflussenden Barrieren und das Herbeiführen eines kulturellen Austausches eben zum Zwecke kultureller Bereicherung (vgl. HOHMANN 1998, S. 16). Möge der Gedanke einer grundsätzlichen Gleichstellung aller Kulturen innerhalb einer Gesellschaft auch ein anstrebenswerter sein, so verweisen LUCIAK und BINDER (2010) dennoch auf die bestehenden und wohl bestehen bleibenden (Macht-)Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft, welche die Beziehungen zwischen so genannten „InländerInnen und

AusländerInnen, Einheimischen und Zugewanderten sowie Neuzuwanderern und MigrantInnen der zweiten oder dritten Generation“ (a. a. O.) beeinflussen und somit gewissermaßen regeln. So sei es, neben der bloßen Vermittlung von interkulturellen Kompetenzen, eine der Hauptaufgaben des interkulturellen Lernens, sich aktiv mit diesen Machtverhältnissen auseinanderzusetzen (a. a. O.). Eine weitere kritische Position zur Asymmetrie der Machtverhältnisse die Interkulturalitätsdebatte betreffend nehmen CASTRO VARELA / MECHERIL (2005) ein, indem sie darauf hinweisen, dass im Zuge des Diskurses rund um Interkulturalität und interkulturelle Kompetenzen z. B. en gros von professionellem Personal gesprochen wird, das der kulturellen Mehrheit entstammt, das wiederum einem Klientel bestehend aus VertreterInnen der kulturellen Minorität gegenübersteht. Demnach würde im Zuge der beispielsweise pädagogischen Interkulturalitätsdebatte oftmals Minderheitsangehörigen die Möglichkeit der Rolle des/der interkulturell kompetenten Professionalistin/Professionalisten abgesprochen werden. So würden die Angebote interkulturellen Lernens (etc.) zwar mit Hilfe des Ausdrucks ‚interkulturell‘ Symmetrie suggerieren, es würden sich aber innerhalb dieser Angebote dieselben Asymmetrien zwischen Minderheitsangehörigen und Mehrheitsangehörigen wiederholen (a. a. O., S. 409). Anhand dieses kritischen Beispiels zeigt sich der Tatbestand, dass Interkulturalität zwar auf die kulturelle Interaktion abzielt, jedoch die teilnehmenden AkteurInnen auch im Rahmen der interkulturellen Perspektive voneinander abgegrenzte, bzw. abgrenzbare (Kultur-) Gruppen sind. Demgegenüber findet sich unter dem Begriff der ‚Transkulturalität‘ eine Auffassung von Kulturen, die nicht homogen und in sich abgegrenzt, sondern gerade durch ihre ‚Mischungen‘ gekennzeichnet sind (vgl. WELSCH 2005, S. 322). Im Sinne des transkulturellen Gedankens soll ein Kulturdenken jenseits des Dualismus ‚Eigenkultur vs. Fremdkultur‘ angestrebt werden. Transkulturelle Interaktionen und Beziehungen passieren im Gegensatz zum interkulturellen Ansatz nicht im Spielraum zwischen den Kulturen, die interkulturellen Beziehungsspielräume gehen vielmehr quer (‚trans‘) durch die traditionellen Kulturgrenzen hindurch. Der Begriff der Transkulturalität bezeichnet *„einen Übergangsbereich, in dem alle beteiligten Akteure Verständigung durch beidseitige, temporäre Öffnung und Veränderung schaffen“* (SCHLEHE 2007, S. 456). Transkulturalität betone, so SCHLEHE, im Gegensatz zur dialogischen Sichtweise der Interkulturalität, vielmehr den Aspekt der Grenzüberschreitung (a. a. O.). WELSCH (2002) zufolge enden Lebensformen nicht (mehr) an den Grenzen der Nationalkulturen, vielmehr würden sie diese überschreiten und sich

auch in anderen Kulturen finden. Dadurch entstünden neuartige Verflechtungen als Folge von Migrationsprozessen, (im-)materiellen Kommunikationssystemen sowie von ökonomischen Interdependenzen.

Die Lösung vom nationalkulturellen Denken erscheint im Anbetracht der modernen Wanderungsbewegungen und des damit verbundenen gesellschaftlichen Wandels als eine durchaus plausible, und für die Beschäftigung mit dem Themenkomplex der Migration äußerst relevante Entwicklung. Im Migrationskontext weiters sehr interessant ist folgender Gedanke, nämlich dass Transkulturalität nicht bloß auf die Makroebene der Gesellschaft zu beziehen sei (a. a. O.). Für die Mikroebene von Individuen bedeutet Transkulturalität gewissermaßen das Entstehen bzw. Vorhandensein einer internen Pluralität, die im Zuge der individuellen Entwicklung durch mehrere kulturelle Wurzeln und Verbindungen beeinflusst wird. Die Gleichsetzung von kultureller Identität mit nationaler Identität wird im Rahmen des transkulturellen Denkens gewissermaßen obsolet. Dem Vorwurf der gezielten Homogenisierung der Kulturen setzt WELSCH (a. a. O.) entgegen, dass das Ziel des transkulturellen Gedankens keineswegs wäre, Unterschiede verschwinden zu lassen, jedoch der Pluralität an Lebensformen ein breiteres Spektrum an Verständigungsmöglichkeiten zu Grunde zu legen. Es würde sich bloß nicht mehr um *„Unterschiede zwischen nebeneinander stehenden Monokulturen, sondern um Unterschiede von Individuum zu Individuum oder von Gruppe zu Gruppe bei insgesamt anwachsender Gemeinsamkeit“* handeln, die von den alten Problemen der separatistischen Differenz frei wären (vgl. WELSCH 2010). Als weiteren Ansatzpunkt für Kritik könne man, so DOMENIG (2007, S. 173), sehen, dass transkulturelles Denken zwar das Konzept der Einzelkulturen ablehne, die Existenz von Kulturen jedoch allein im Zuge der Begrifflichkeit ‚Trans-kultur-alität‘ schon voraussetze. Dem könne man jedoch entgegenhalten, führt DOMENIG (a. a. O.) fort, dass der Fokus des Begriffsverständnisses auf den Übergangsprozessen von Kulturen liege, und sich Transkulturalität somit vielmehr durch ihre Aufgabe definiere, eben genau aus dem engen Blick der Kulturzentriertheit herauszuführen.

Die Beschäftigung mit den Begriffen ‚multi‘- ‚inter‘- und ‚transkulturell‘ führt zu dem Ergebnis, dass es den unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen bisher nicht gelungen ist, einerseits übereinstimmende, allgemeingültige Definitionen für die jeweiligen Begriffe zu finden, andererseits den idealen, allgemeinen Kulturbegriff zu definieren. Wie sich bereits in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt hat, wurden dieser Arbeit die im Spiegel der gesichteten Literatur gebräuchlichsten Begriffe, ‚interkulturell‘ und

‚Interkulturalität‘ zugrunde gelegt, wenngleich an dieser Stelle sehr wohl auf die gro-se Bedeutung des kulturenübergreifenden transkulturellen Denkens auch im Rahmen dieser Arbeit hingewiesen werden soll.

3.8. Modelle und Konzepte zum Umgang mit MigrantInnen im Spiegel der pädagogischen Forschung

Das Entstehen der so genannten Migrationsgesellschaften veränderte nicht bloß die bevölkerungsstrukturelle Zusammensetzung der Gesellschaften, sondern regte damit verknüpft einen migrationsgesellschaftlichen Bildungsdiskurs an, der sich im Laufe der vergangenen Jahrzehnte analog mit den gesellschaftlichen Entwicklungen stetig wandelte. MECHERIL (2010) benennt die wichtigsten Phasen des Diskursverlaufs mit der ‚*Dekade Diskursiver Stille*‘ (1960er-Jahre), der ‚*Dekade des Defizitdiskurses*‘ (1970er-Jahre), der ‚*Dekade des Differenzdiskurses*‘ (1980er-Jahre), der ‚*Dekade des Dominanzdiskurses*‘ (1990er-Jahre) und der ‚*Dekade der Disziplinierung*‘ (2000er-Jahre), die allesamt als jeweilige pädagogische Reaktionen auf die Anfänge und Entwicklungen der Arbeitsmigration des vergangenen Jahrhunderts anzusehen sind. Im Weiteren soll ein Einblick in zwei vieldiskutierte Fachrichtungen der Pädagogik im Kontext des Phänomens ‚Migration‘ gegeben werden, der Ausländerpädagogik und der interkulturellen Pädagogik.

3.8.1. Ausländerpädagogik

Als im Zuge des in den 1960er-Jahren gestarteten ‚Gastarbeiter-Programmes‘ nicht nur die Zahl der ausländischen Arbeitskräfte gestiegen war, sondern sich vermehrt auch ‚Ausländerkinder‘ in den österreichischen Schulen fanden, entwickelten sich für die Pädagogik plötzlich neue Herausforderungen. Aus der pädagogischen Auseinandersetzung mit den Problemstellungen der nunmehr zunehmend heterogenen Gesellschaft resultierten Ansätze und Konzepte, die heute unter dem Begriff ‚Ausländerpädagogik‘ der Kritik des pädagogischen Diskurs unterliegen (vgl. MECHERIL 2010, S. 56). RIZZA GROSS (1998, S. 73, nach: NIEKE 1986) nennt mit ‚Ausländerpädagogik als kompensatorische Erziehung und Assimilationspädagogik‘, ‚Kritik der Ausländer-Sonderpädagogik‘ und ‚Erziehung für eine multikulturelle Gesellschaft‘ drei Phasen der Theoriebildung in der so genannten Ausländerpädagogik. Gekennzeichnet war die Ausländerpädagogik durch eine deutliche Defizitorientierung und die Forderung nach kultureller und sprachlicher Assimilation, wobei sie kulturelle Diffe-

renzen und Modernitätsdefizite betonte. Nährboden für die Ansätze der Ausländerpädagogik lieferte ein so genannter ‚statischer Kulturbegriff‘ (vgl. Kap. 2.3.1.).

„Sie zeichnete das Bild einer rückständig-patriarchalen, in ihre Kultur eingeschlossenen Gastarbeiterfamilie, deren Einfluß auf die nachwachsende Generation durch kompensatorische öffentliche Erziehungsangebote zurückgedrängt werden muß.“ (GAITANIDES 2003)

Das statische Kulturkonzept fußte auf der Annahme, ausländische Kinder würden in ihrem Sozialisierungsprozess einem ständigen Konflikt zwischen der Kultur ihres Elternhauses und der Kultur des Aufnahmelandes ausgesetzt sein. Weiters, so die Kritiker, hätte sich die (Ausländer-)Pädagogik zum Instrument der so genannten ‚Ausländerpolitik‘ machen lassen, welche AusländerInnen rechtlich und gesellschaftlich in ein Nischendasein verweise, und hätte somit maßgeblich zur Klientelisierung der AusländerInnen beigetragen (vgl. KARAKAŞOĞLU 2009, S. 115). Die Wahrnehmung der Tatsache, dass die Anwesenheit neuer, ausländischer Mitbürger kein Phänomen begrenzter Dauer bleiben würde, dem man vermeintlich am besten mit einstweiliger Sonderbehandlung begegnet, führte immer mehr zu einer Abkehr von der defizit-orientierten Perspektive auf AusländerInnen, jedoch zu einer *„Hinwendung zur Differenz“* (MECHERIL 2010, S. 57), und Forderungen nach Respektierung derselben. Diese ‚Ausländerpädagogik-kritischen‘ Entwicklungen, legten den Grundstein für die Entstehung der so genannten ‚interkulturellen Pädagogik‘.

3.8.2. Interkulturelle Pädagogik

Der Defizitorientierung der Ausländerpädagogik den Rücken kehrend, setzte die Pädagogik ab den 1980er-Jahren vermehrt den Fokus auf die interaktiven Prozesse zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der eingewanderten ethnischen Minoritäten, auf die Kritik an der ethnozentristischen Deutungs- und Definitionsmacht der Mehrheitsgesellschaft und auf die Voraussetzungen und Defizite des Bildungssystems (vgl. MECHERIL 2010, GAITANIDES 2003). Daraus entstand die ‚interkulturelle Pädagogik‘ (vgl. KARAKAŞOĞLU 2009, S. 113) als eine erziehungswissenschaftliche Fachrichtung, *„die die Folgen gesellschaftlicher Pluralisierung durch Zuwanderung für das Erziehungs- und Bildungssystem untersucht und entsprechende Maßnahmen auf ihre Wirksamkeit für die Herstellung von Chancengleichheit hin überprüft“* (a. a. O.). Die interkulturelle Pädagogik setzt sich die Integration von Einheimischen und ZuwanderInnen in eine von Pluralität gekennzeichnete mehrkulturelle

Gesellschaft zum Ziel (vgl. FREISE 2006, S. 55f). Es solle, so MECHERIL (2010, S. 61), weniger um die Identifizierung des spezifischen Anderen gehen, sondern um die Anerkennung der Heterogenität der Gesellschaft, in der alle (einander) anders sind. Unter dieser mehrkulturellen Gesellschaft sei jedoch keine Vielfalt in sich abgeschlossener kultureller Einheiten zu verstehen, sondern eine dynamische, *interkulturelle* Gesellschaft, gekennzeichnet von Überschneidungen und Verflechtungen kultureller Muster der Menschen und ihrer Lebenswelt (vgl. ALBRECHT 2003, S. 12).

*„Je genauer man sich nämlich Menschen betrachtet, sich selbst und andere, Individuen und Gruppen, um so mehr wird man darauf stoßen, dass sie nicht nur typisch türkisch, buddhistisch, europäisch oder indigen – und was man immer auch sonst noch als kulturelle Klassifizierung anführen könnte – denken und handeln, sondern nach einem Muster, das in diese Schubladen nicht hineinpasst. Im Zeichen der zunehmenden Globalisierung und damit verbundener weiterer Zunahme von Migration ist kulturelle Identität eher als *Mixtum compositum*, in welchem Altes und Neues, Kulturelles und Sozioökonomisches zusammenspielen zu begreifen.“* (a. a. O.)

Das pädagogische Interesse gilt *„dem Problem, ob bzw. in welcher Weise Kultur oder Ethnizität als Anlass oder Mittel der Benachteiligung fungieren. Im Zusammenhang von Bildung und Erziehung geht es darum, die Ursachenkomplexe zu erhellen, denen zuzuschreiben ist, dass sie zur Bildungsbenachteiligung für jene führen, die seinen ethnisch-nationalkulturell begründeten Bestimmungsmomenten nicht bzw. nicht genug entsprechen [...]“* (GOGOLIN in: ANTOR / BLEIDICK 2001, S. 197f), um der ständigen Gefahr der Kulturalisierung, also der bloßen Reduktion von Verhaltensweisen und wahrgenommenen Differenzen auf kulturelle Merkmale (vgl. FREISE 2006), entgegenzutreten und entgegenzuwirken. Nach NIEKE (2008, S. 35f; vgl. HOHMANN 1983) könne man in der interkulturellen Pädagogik zwischen zwei grundsätzlich sehr konträren Hauptansätzen unterscheiden, dem begegnungsorientierten Ansatz und dem konfliktorientierten Ansatz:

- Die *begegnungsorientierte Form* der interkulturellen Pädagogik basiert auf der Zurkenntnisnahme der Differenzen zwischen Kultur der MigrantInnen und Kultur des Aufnahmelandes und zielt auf Förderung des gegenseitigen Informationsaustausches und Repräsentation der fremden Kulturen in der Öffentlichkeit für die Mehrheitsgesellschaft. Sie betont außerdem die Rolle interkultureller Kontakte als gegenseitige kulturelle Bereicherung.

- Die *konfliktorientierte Form* der interkulturellen Pädagogik fokussiert auf die Grundlagen bzw. Entstehung gesellschaftlicher Ungleichbehandlung und deren Bekämpfung. Sie regt dazu an, auf aktive Weise jegliche Formen von institutioneller Diskriminierung und soziokultureller Marginalisierung zu beseitigen, mit dem Ziel der Chancengleichheit für alle Mitglieder innerhalb multi- bzw. transkultureller Gesellschaften.

Meist verbinden die VertreterInnen der interkulturellen Pädagogik Elemente beider Ansätze miteinander (vgl. KARAKAŞOĞLU 2009, S. 116). Sie fordern einerseits Bewusstsein für die politisch gestützte Dominanz der Mehrheitskultur und eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit Fremdheitserfahrungen, und fördern andererseits die Befähigung der Beteiligten Konflikte auszuhalten, bzw. konstruktiv mit ihnen umzugehen, ohne dabei eine Idealisierung oder Harmonisierung von Menschen und ihren Kulturen vorzunehmen (a. a. O.). Die Anerkennung gegebener kultureller Differenz als Folge internationaler Wanderbewegungen ist im Rahmen der interkulturellen Pädagogik als zentrales Bildungsziel anzusehen, wobei die interkulturelle Perspektive im Zuge dessen konstitutiv ist:

„So wird es zwar als sinnvoll erachtet, Kulturen eingewanderter Minoritäten in ihrer strukturellen Andersartigkeit zu betrachten, dabei dürfe der Blick jedoch nicht verloren gehen für die strukturellen Ähnlichkeiten zu anderen Teilkulturen der Aufnahmegesellschaft.“ (KARAKAŞOĞLU 2009, S. 118)

Der Blick auf das Different, das Andere, setzt gewissermaßen also das Vorhandensein und die Wahrnehmung eines Anderen, voraus, was nicht zuletzt immer wieder auch eine Angriffsfläche für Kritik an der interkulturellen Pädagogik bietet. Das Verwenden des Begriffes ‚interkulturelle Pädagogik‘ impliziert gemäß MECHERIL (2010, S. 64) also die Differenzdimension ‚Kultur‘, auf deren Grund somit die für das Bildungswesen relevanten Andersartigkeiten und Unterschiede zu suchen seien. MECHERIL folgert daraus, dass die Perspektive der ‚Interkulturalität‘ im Kontext mit der (v. a. auch im Rahmen dieser Arbeit wichtigen) Thematik der ‚Migrationsprozesse‘ als unzureichend anzusehen ist, da sich (migrations-) gesellschaftliche Differenzverhältnisse nicht auf bloße kulturelle Differenzen reduzieren lassen können. Vielmehr seien weiters auch politische, rechtliche und ökonomische Komponenten in Betracht zu ziehen. Solange demnach die Diversifizierung und Pluralifizierung im Zuge von Migrationsprozessen, und die daraus resultierenden Problemlagen und Bildungsvoraussetzungen einer (Migrations-)Gesellschaft unter dem Begriff ‚Kultur‘

subsumiert werden, erachtet MECHERIL die Bezeichnung ‚interkulturelle Pädagogik‘ als eine unklare, bzw. unzureichende, solange sie sich nicht mit *„der kulturellen Pluralität hoch differenzierter Gesellschaften in allgemeiner Einstellung beschäftigt“* (a. a. O.). Als Ersatzmodell schlägt MECHERIL deshalb eine ‚Migrationspädagogik‘ vor, deren Aufgabe es sei, Fragen zu thematisieren, die für eine Pädagogik unter den Bedingungen einer Migrationsgesellschaft von Relevanz sind. So sei es, nach KALPAKA (2004, S. 37), notwendig zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Menschen aktuell ihre kulturellen Lebensformen entwickeln, wenn man diese nicht als im Koffer mitgebrachte Traditionen verstehen, sondern als Antworten auf aktuelle Lebenslagen verstehen möchte. Nur so, KALPAKA (ebd.) weiter, könnten die unterschiedlichen Aus-, Abgrenzungs- und Syntheseprozesse im Zuge von Migrationsvorgängen in den Blick genommen werden.

4. Methodische Vorgehensweise und Ziel der Untersuchung

Auf Basis der durch Literaturrecherche und -aufarbeitung gewonnenen Erkenntnisse soll anhand einer exemplarischen qualitativen Studie die Lebenssituation von muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung in Österreich hinsichtlich des Faktors ihrer Partizipation, angelehnt an die Bereiche der Teilnahme der ICF, untersucht werden. Ziel dieser Untersuchung soll sein, den sich aus diesen Lebenslagen ergebenden Handlungsbedarf (auch für die Heilpädagogik) zu ermitteln.

Da mittels einer Befragung der betroffenen Personengruppe selbst, nämlich in ihrer gesamten Bandbreite des Frau-Seins vom Kindes- bis zum Erwachsenenalter, kaum oder nur äußerst schwer miteinander vergleichbare Ergebnisse erzielt werden könnten, wird der Frage nach der Lebenssituation der betroffenen Frauen im Rahmen dieser Untersuchung aus der Perspektive von Fachkräften aus der Gruppe der sozialen Berufe nachgegangen. Als angemessene Methode zur Datenerhebung stellte sich in diesem Kontext das ExpertInneninterview heraus. Dieses zählt zu den qualitativen Erhebungsmethoden, und ist ein *„Sammelbegriff für offene und teilstandardisierte Befragungen von Experten zu einem vorgegebenen Bereich oder Thema“* (BORTZ / DÖRING 2006, S. 314), wobei die Gruppe der Befragten – auch in dieser Untersuchung – auf Basis ihrer fachlichen Kompetenz, ihres besonderen Wissenszuganges, aber auch als RepräsentantInnen von für die Untersuchung relevanten Einrichtungen ausgewählt wird bzw. wurde.

Zur Rekonstruktion komplexer Wissensbestände und der Sammlung von Information im Zuge von ExpertInneninterviews empfehlen MEUSER / NAGLER (2009, S. 51) offene Leitfadeninterviews als geeignetes Erhebungsinstrument, wobei deren Basis ein relativ ausdifferenzierter Leitfaden bilden soll (BOGNER / MENZ 2009, S. 65). Die Verwendung eines Leitfadens, bestehend aus einer Reihe vorbereiteter offener Fragen, bietet sich gemäß GLÄSER / LAUDEL (2009, S. 111) vor allem dann an, *„wenn in einem Interview mehrere unterschiedliche Themen behandelt werden müssen, die durch das Ziel der Untersuchung und nicht durch die Antworten des Interviewpartners bestimmt werden, und wenn im Interview auch einzelne, genau bestimmbare Informationen erhoben werden müssen.“* (a. a. O.)

Dieser Leitfaden soll die Vergleichbarkeit des zu ermittelnden gemeinsam geteilten Wissens der einzelnen ExpertInnen gewährleisten, wobei mithilfe einer Strukturierung der Interviews in Themenkomplexe, aufbauend auf dem theoretischen Vorverständnis

der zu untersuchenden Prozesse eine Vergleichbarkeit der Aussagen erhalten werden soll (vgl. a. a. O., S. 64ff).

Nach MEUSER / NAGEL (1997, S. 487) sei jedoch bei der Erstellung eines Leitfadens zu beachten, dass er eine offene Form der Interviewführung ermöglichen müsse, und deshalb lediglich *„Themen, die anzusprechen sind, nicht aber detaillierte und ausformulierte Fragen“* enthalten sollte. Zur Analyse des mit Hilfe des Leitfadens entwickelten und erhobenen Textmaterials, fiel die Wahl auf die qualitative Inhaltsanalyse als eine kategoriengeleitete Textanalyseform, mittels derer, regel- und theoriegeleitet, systematisch das Ziel verfolgt werden konnte, Rückschlüsse auf die essentiellen Aspekte der Gesprächsinhalte zu ziehen (vgl. MAYRING 2010, S. 13).

4.1 Vorstellung der InterviewpartnerInnen

BOGNER / MENZ (2009) fassen unter den Begriff ExpertInnen jene Personen, die auf Basis ihres spezifischen Praxiswissens zu einem klar definierbaren Problemfeld, das konkrete Handlungsfeld sinnhaft und handlungsleitend anhand ihrer Deutungen zu strukturieren vermögen. Weniger bestehende Kompetenzdifferenzen, sondern die soziale Relevanz ihres Wissens charakterisiert ihre Rolle als ExpertInnen.

Auf den Forschungsbereich der Pädagogik angewandt ist der ExpertInnenbegriff noch um den Aspekt von ProfessionalistInnen bzw. deren Professionalität zu erweitern. Eine Person wird zur Expertin bzw. zum Experten innerhalb des pädagogischen Bereichs, wenn er bzw. sie im jeweiligen pädagogischen Feld professionell handelt. Nach PETERS (2004, S. 73ff) sei unter professionellem Handeln in Abgrenzung zu ‚nicht-professionellen Expertenberufen‘ (a. a. O., S. 73) die *„wissens- und könnensbasierte Bearbeitung von für Personen oder Personengruppen bedeutsamen Fragen, Anliegen und Problemen, die zugleich für die Gesellschaft von zentralem Wert sind“* zu verstehen (a. a. O., S. 75), vollzogen nach speziellen Kriterien und unter bestimmten Voraussetzungen. Diese werden bei PETERS (a. a. O., S. 75) im pädagogischen Kontext beschrieben als spezifische personenbezogene Leistungen, vornehmlich in direkter Interaktion mit Personen, jedoch immer mit personalem Bezug, unter *„Relationierung von Partikularem (Einzelfall/Situation) und Allgemein/Universellem (Gesellschaft / Welt).“* Als Maximen professionellen pädagogischen Handelns nennt PETERS (a. a. O.) Aufgabenorientiertheit, Personen- und Interaktionsbezogenheit, Handlungsautonomie, ethische Verpflichtung und eine nur eingeschränkte Kontrollierbarkeit durch Klientel, KollegInnen und Öffentlichkeit, deren

Umsetzung die Inhalte professionellen pädagogischen Handelns zur Expertise machen würden. PETERS Definition unterstreicht somit die These von MEUSER / NAGEL (2009, S. 38), wonach man nicht per se jedes Spezialwissen, sondern nur solches, das sich als sozial institutionalisiertes auszeichnet, als Expertise bezeichnen kann.

Um also das Forschungsvorhaben realisieren zu können, bedurfte es vorab einer Abklärung dessen, welche Personengruppe für die Rolle der zu befragenden ExpertInnen in Frage kommen würde. Im konkreten Fall dieser Untersuchung wurden, wie bereits weiter oben erwähnt, Fachkräfte aus der Gruppe der sozialen Berufe als ExpertInnen herangezogen: eine Clearing-Beraterin (mit eigenem türkischen Migrationshintergrund), eine sozialpädagogische Beraterin einer interkulturellen Frauenberatungsstelle (auch Geschäftsführerin), ein pädagogischer Mitarbeiter einer betreuten Wohngemeinschaft für mehrfach- und schwerstbehinderte Menschen und drei BetreuerInnen aus zwei unterschiedlichen Tagesstrukturen bzw. Beschäftigungstherapieeinrichtungen für Menschen mit Behinderung u./od. psychischer Erkrankung. Sie erschienen, gemäß der ExpertInnendefinition von MEUSER / NAGEL (vgl. 2009, S. 44), aufgrund ihrer in der beruflichen Praxis gewonnenen und als eine Form exklusiven Sonderwissens anzusehenden Wissensbestände, somit aufgrund ihrer Rolle als „*Praktikerinnen und Praktiker vor Ort*“ (vgl. a. a. O.) als geeignete GesprächspartnerInnen, um das vielfältige Forschungsfeld zu explorieren. Gerade der im Rahmen ihrer professionellen Tätigkeit direkte Nahkontakt zur Zielgruppe muslimischer Frauen und Mädchen mit Migrationshintergrund und Behinderung ließ darauf schließen, dass anhand der Befragung der ernannten ExpertInnen nicht bloß Praxiswissen aus dem Arbeitsalltag erhoben werden könne, da die ExpertInnen weiters im Zuge ihrer Arbeit ein breitgefächertes, für diese Untersuchung relevantes, Kontextwissen erwerben konnten. Das vielschichtige Wissensspektrum der Befragten ermöglichte somit Rückschlüsse auf soziale Sachverhalte (vgl. GLÄSER / LAUDEL 2004, S. 10). Aus Gründen des Datenschutzes werden in dieser Arbeit weder die befragten Personen, noch die Einrichtungen bzw. Projekte, in denen diese tätig sind, namentlich genannt.

4.2 Vorbereitung und Durchführung der Interviews

Ein Zugang zu ExpertInnen gestaltete sich auf organisatorischer wie auch auf inhaltlicher Seite zunächst als schwierig. Da das Fokussieren auf ExpertInnen aus Einrichtungen, die ausschließlich auf eine Klientel mit Migrationshintergrund spe-

zialisiert sind, nicht die gesamte Varietät an Lebenslagen der Zielgruppe erfassbar machen könnte, fiel der Entschluss, zunächst Einrichtungen aus möglichst vielen unterschiedlichen heil- u./od. sozialpädagogischen Handlungsfeldern zu kontaktieren, um diesen das Forschungsanliegen vorzustellen. Überraschenderweise stellte sich heraus, dass ein Großteil der kontaktierten Einrichtungen das skizzierte Forschungsanliegen mit der Begründung abwinkte, in der von ihnen betreuten Klientel würde sich die ‚Gruppe‘ muslimischer Frauen mit Behinderung nicht wieder finden. Dennoch konnten nach langfristiger Recherche schlussendlich fünf Trägerorganisationen bzw. Einrichtungen ausfindig gemacht werden, die sich am Forschungsvorhaben interessiert zeigten, und an geeignete InterviewpartnerInnen weitervermittelten. In einem nächsten Schritt folgte die Kontaktaufnahme mit den zuständigen ExpertInnen, im Zuge derer (teils telefonisch, teils schriftlich) erneut das Forschungsinteresse mitgeteilt wurde, und die konkreten Rahmenbedingungen der einzelnen Interviews abgeklärt wurden. Weiters wurden an die zu interviewenden Personen Informationsblätter ausgehändigt, um erneut über Ablauf und Ziel der Untersuchung bzw. organisatorische Hintergründe aufzuklären. Die Befragungen fanden in den jeweiligen Einrichtungen zwischen November 2011 und Jänner 2012 statt. Die vereinbarte Gesprächsdauer von etwa 60 Minuten wurde in einigen Fällen deutlich überzogen, da einerseits der Gesprächs- bzw. Erzählfluss der befragten ExpertInnen nicht unterbrochen werden sollte, andererseits, weil einer der Experten noch spontan eine Mitarbeiterin als Co-Interviewpartnerin zum Gespräch herangezogen hatte. In diesem speziellen Fall kam es zu einer Verdopplung der ursprünglich veranschlagten Gesprächsdauer. Zur ausführlichen Dokumentation der einzelnen Gespräche wurde ein Tonbandgerät verwendet.

4.2.1 Interviewleitfaden

Wie bereits andernorts (Kap. 4.1) erwähnt, empfehlen MEUSER / NAGEL (2009, S. 51) im Zuge von ExpertInneninterviews offene Leitfadeninterviews als geeignetes Erhebungsinstrument, basierend auf einem ausdifferenzierten Leitfaden (BOGNER / MENZ 2009, S. 65). Die Verwendung eines Leitfadens, bestehend aus einer Reihe vorbereiteter offener Fragen, bietet sich gemäß GLÄSER / LAUDEL (2009, S. 111) vor allem dann an,

- *„wenn in einem Interview mehrere unterschiedliche Themen behandelt werden müssen, die durch das Ziel der Untersuchung und nicht durch die Antworten des Interviewpartners bestimmt werden, und*

- *wenn im Interview auch einzelne, genau bestimmbare Informationen erhoben werden müssen.*“ (a. a. O.)

Um während der einzelnen Interviews einen thematischen Rahmen zu gewährleisten, wurde deshalb vorab ein Interviewleitfaden entwickelt, der anhand verschiedener Themenblöcke eine Struktur vorgab, innerhalb derer die Befragten recht frei erzählen und somit die offen gestellten Fragen beantworten konnten.

Der Leitfaden sollte die besonderen Interessenschwerpunkte der Untersuchung widerspiegeln und wurde deshalb in seiner Struktur so angelegt, dass sämtliche Themenbereiche, die sich aus dem theoretischen Hintergrundwissen und dazugehörigen Vorannahmen ergeben hatten, in den letztendlich vier entstandenen Themenblöcken angesprochen werden konnten.

Eingangs wurden bei sämtlichen Interviews persönliche Kontextdaten (Alter, Ausbildung, Berufslaufbahn, etc.) der jeweiligen ExpertInnen und relevante organisatorische bzw. situative Faktoren ihres Handlungsfeldes erhoben. Mittels dieses Warming-Ups konnten einerseits für die spätere Analyse des Textmaterials wichtige Hintergrundinformationen gewonnen werden, andererseits eignete es sich gut, um als lockerer Gesprächseinstieg auf das konkrete Forschungsanliegen hinzuführen. Es wurden in weiterer Folge Wissensinhalte zu folgenden Themenschwerpunkten ermittelt:

- Einfluss von Migration auf die Lebenslagen (muslimischer) Frauen mit Behinderung
- Einfluss von islam. Kultur und Religion auf deren Lebenszusammenhänge
- Besonderheiten aufgrund des ‚Frau-Seins‘ und der Rolle der Frau
- Wahrnehmung von Merkmalen und Besonderheiten in der Arbeit mit dieser Personengruppe

Im ersten Themenblock wurden, basierend auf Erfahrungen und Eindrücken der interviewten ExpertInnen, Informationen zur aufenthaltsrechtlichen, finanziellen, wohnlichen und sozialen Situation der betreuten bzw. begleiteten muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung ermittelt. Es interessierte, ob und inwiefern sich die Lebenssituation der betreuten Personen mit Migrationshintergrund von der jener Personen ohne Migrationshintergrund unterscheidet. Anhand dieser Informationen sollte es ermöglicht werden, Rückschlüsse auf die allgemeine und sozioökonomische Lebenssituation der untersuchten Personengruppe zu machen, und erste Schlüsse bzgl. deren Teilhabe bzw. etwaiger möglicher Einschränkungen ihrer Teilhabe zu machen.

Der zweite Themenschwerpunkt beschäftigte sich mit der Frage, welches Verhältnis zwischen (islamischer) Kultur und Behinderung von den befragten ExpertInnen (im Zuge ihrer Arbeit) wahrgenommen wird bzw. in welchen konkreten Momenten es zur Wahrnehmung von diesbezüglichen Besonderheiten kommt / kam. Gefragt wurde weiters nach der möglicherweise besonderen Rolle von Kultur für die Betreuungsarbeit und für die Konstellation ‚Fachpersonal – betreute Person‘.

Die Wahrnehmung von Momenten oder Lebenszusammenhängen im Zuge der Betreuungs- und Beratungstätigkeit, die aufgrund des Frau-Seins der untersuchten Personengruppe Besonderheiten aufwiesen bzw. aufweisen, stand im Zentrum des dritten Themenblocks. Die ExpertInnen wurden hierzu gebeten, über Erlebnisse und Erfahrungen zu berichten, in denen das Frau-Sein der betreuten Personen die Betreuungssituation an sich, aber auch deren Gesamtlebenssituation maßgeblich beeinflusst/e.

Im vierten Abschnitt wurde der Fokus auf etwaige Besonderheiten in der Arbeit mit der untersuchten Klientel gesetzt. Die befragten Personen sollten Auskunft über besondere Bedürfnisse und Problemstellungen geben, und zudem auch ihre Vermutungen bzgl. der Ursachen dieser Probleme äußern. Weiters wurde gefragt, worin die ExpertInnen besondere Kompetenzen in der Arbeit mit der untersuchten Klientel erkennen, bzw. inwiefern und welche Voraussetzungen (gesellschaftlich, strukturell und institutionsbezogen) gegeben sein müssten, um in unterstützender Weise auf die Lebenssituation muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung einwirken zu können.

Die eben skizzierten Themenkomplexe sollten einerseits die Thematik etwas eingrenzen, andererseits als recht offener Rahmen zur Anregung des Gesprächs dienen. Sie wurden in der tatsächlichen Anwendung bei den einzelnen Befragungen jeweils flexibel gehandhabt, v. a. um auch Themenbereichen einen Spielraum zu lassen, die von den ExpertInnen spontan eingebracht wurden. Nicht zuletzt deshalb wurde nicht zwingend an der vorbereiteten Reihenfolge der Themenblöcke und Subfragen festgehalten. Außerdem ergaben sich aus dem Gesprächskontext immer wieder neue Fragen. Manche Fragen wiederum verloren im Zuge der Gespräche ihre Relevanz und konnten weggelassen werden.

4.2.2 Probleme bei der Durchführung

Nachdem sich, wie schon zuvor erwähnt, bereits beim Akquirieren geeigneter InterviewpartnerInnen die ersten Schwierigkeiten abgezeichnet hatten, ergaben sich auch im Vorfeld bzw. bei der Durchführung der Interviews einige unvorhersehbare Komplikationen bzw. Veränderungen der vereinbarten Gesprächssituationen. So fielen gerade die ersten beiden Befragungen etwas ausserordentlich aus. Es kam jeweils zu einer beinahe Verdoppelung der geplanten Gesprächsdauer: im Fall des ersten Interviews, weil der Aufforderung zur offenen, erzählenden Gesprächsführung sehr bereitwillig gefolgt wurde, im zweiten Fall, weil der gewählte Gesprächspartner noch spontan eine Mitarbeiterin als Co-Expertin zur Befragung eingeladen hatte, und in weiterer Folge sämtliche Fragen und Aspekte aus der Sicht beider Befragten bearbeitet wurden. Die dritte Befragung wurde aus Krankheitsgründen mit dem offiziellen Stellvertreter des ursprünglich geplanten Interviewpartners durchgeführt, welcher am vereinbarten Tag wiederum gleichzeitig auch in Rufbereitschaft stand, weshalb einige Male die Interviewsituation unterbrochen werden musste. Dies fand seinen Niederschlag in einem etwas unsteten Gesprächsfluss, der Befragte verlor mehrmals den Faden und schien deshalb zeitweise Schwierigkeiten zu haben, sich tiefer auf gewisse Themenbereiche einzulassen. Beim vierten Interview stellte sich, trotz vorab mehrmaliger Nachfrage, erst vor Ort heraus, dass in der besuchten Einrichtung nicht direkt bzw. eher selten mit der Gruppe muslimischer Frauen mit Behinderung gearbeitet werde und sich die Erfahrungen der befragten Expertin vordergründig auf die Arbeit mit Müttern von behinderten Mädchen und Buben ‚beschränkten‘. Es bedurfte deshalb sowohl einer spontanen Umstrukturierung der vorbereiteten Fragen in der konkreten Befragungssituation, als auch äußerst strenger Selektion in Bezug auf die wirklich verwertbaren Gesprächsinhalte im Prozess der Bearbeitung des Textmaterials. Nichtsdestotrotz konnten in allen fünf ExpertInnengesprächen für das Forschungsvorhaben relevante Informationen ermittelt werden. Spontaneität und Flexibilität kennzeichnen demnach nicht nur den pädagogischen Alltag, sie erwiesen sich schließlich auch in den einzelnen Interviewsituationen als hilfreich und zielführend.

4.3 Auswertung der Interviews

Um eine Vollständigkeit der Interviewinhalte gewährleisten zu können, wurden wie bereits erwähnt alle Gespräche unter Zuhilfenahme eines Tonbandgerätes aufgezeichnet. Im Anschluss an die geführten Interviews folgte als nächster Schritt der Datengewinnung die ausführliche Transkription der Befragungen. Obwohl spezielle

Notationssysteme (Niederschrift von Pausenlänge, Mimik, Gestik, etc) keine Anwendung fanden, fiel die Verschriftlichung der Gesprächsinhalte überaus detailgetreu und sehr ausgiebig aus. Das aus der Transkription der Interviews erhaltene Textmaterial musste in nächsten Schritten einer Auswertung unterzogen werden, und bildete im Weiteren die Grundlage einer kategoriengeleiteten qualitativen Textanalyse.

4.3.1 Auswertungsmethode

Die Wahl der Auswertungsmethode fiel im Rahmen des Forschungsvorhabens auf eine qualitative Analyseform (vgl. MAYRING 2010), um das breite Spektrum und die Komplexität des Forschungsgegenstands voll erfassen und individuelle Besonderheiten des Forschungsgegenstandes aufzeigen zu können. Ziel dieses Forschungsvorhabens war es, einen Einblick in (möglicherweise erschwerte) Lebenslagen der interessierenden Personengruppe zu geben, bzw. diese in ihren unterschiedlichsten Ausprägungen aufzuzeigen, um davon ausgehend Ansatzpunkte für weiterführende, umfassendere Untersuchungen des Forschungsgegenstandes zu liefern bzw. zu einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Thema anzuregen.

Nach mehrmaliger Sichtung des vorliegenden Textmaterials erschien die Entscheidung zur Fusion zweier qualitativer Inhaltsanalyse-Techniken, der Strukturierung und der Zusammenfassung (vgl. MAYRING a. a. O., S. 67ff) als angemessen. Da die Fragen innerhalb des erstellten Leitfadens stark an die von der ICF zusammengestellten Faktoren gesellschaftlicher Partizipation gekoppelt waren, bot sich nach einer ersten chronologischen Paraphrasierung aller Interviewinhalte als nächster Schritt eine Strukturierung des paraphrasierten Materials anhand dieser Partizipationsbereiche an. Es wurde, textnah an der Wortwahl der einzelnen GesprächspartnerInnen, auf Ebene der einzelnen verschriftlichten Interviews gearbeitet, jedoch die Paraphrasen in eigenen Worten notiert. Im nächsten Arbeitsschritt wurde der Wechsel zur Technik der Zusammenfassung (vgl. a. a. O., S. 69ff) vollzogen, und, nachdem das gewünschte Abstraktionslevel festgelegt worden war, sämtliche vorliegenden Paraphrasen in einem Reduktionsschritt auf ein mehr verallgemeinertes Level transferiert, erneut nahe an der Wortwahl der Befragten gehalten. Nach eingehender Überprüfung bzgl. der Erhaltung der Inhalte der ursprünglich getätigten Aussagen, von MEUSER / NAGEL (2009, S. 57) als „*Rekursivität*“ bezeichnet, folgte ein weiterer Reduktionsschritt, der ein neues, allgemeineres Kategoriensystem zum Ergebnis hatte. Die neuen Kategorien ergaben sich nicht zuletzt aus der Überprüfung dessen, „*ob jede einzelne generalisierte Paraphrase nicht schon in den bisherigen*

enthalten“ sei, bzw. „ob sie nicht mit anderen generalisierten Paraphrasen in Bezug steht, sodass sie bündelbar, konstruierbar, integrierbar zu einer neuen Aussage“ sei (vgl. MAYRING 2010, S. 70). Dieser ersten Reduzierung des Textmaterials zur Gewinnung eines vorläufigen Kategoriensystems folgte ein erneuter Reduktionsdurchgang zur Verstärkung des Abstraktionsniveaus, indem nun fallübergreifend anhand der zuvor gewonnenen Kategorien eine gewisse Generalisierung der möglichen Ausprägungen der Teilhabe innerhalb der vorgegebenen Teilhabebereiche vorgenommen wurde. Auch hier wurde unter Einhaltung sämtlicher Arbeitsschritte des zuvor beschriebenen Reduktionsprozesses gearbeitet. Nach mehrmaliger erneuter Rücküberprüfung am Ausgangsmaterial wurde auf diese Weise das Ziel erreicht, das ursprüngliche äußerst umfangreiche Text- bzw. Informationsmaterial der fünf Interviews zu strukturieren und auf ein überschaubares Maß zu kürzen, ohne dass dabei wesentliche Inhalte über die unterschiedlichen Ausprägungen und Teilbereiche der Partizipation verloren gehen konnten.

Um sich ein besseres Bild vom konkreten Untersuchungshergang machen zu können, wird im Folgenden das Vorgehen der Auswertung exemplarisch anhand der Themenkategorie ‚Freizeit‘ veranschaulicht.

Die Themenkategorie ‚Freizeit‘ ergab sich infolge einer ersten chronologischen Paraphrasierung sämtlicher als wichtig erachteter Interviewpassagen und einer darauf folgenden Strukturierung dieser Paraphrasen anhand der Partizipationsbereiche der ICF. Diese Strukturierung wurde auf Ebene der Einzelinterviews in mehreren Materialsichtungsdurchläufen vorgenommen. Mithilfe der qualitativen Analysetechnik der Strukturierung konnten zunächst zwölf Themenkategorien, angelehnt an die Teilbereiche der Partizipation gemäß der ICF, ermittelt werden. Aus allen fünf Interviews wurden so für die Themenkategorie ‚Freizeit‘ – weiterhin chronologisch – z. B. all jene paraphrasierten Textpassagen herausgefiltert, die in irgendeiner Weise die Freizeitgestaltung der fokussierten Personengruppe beschreiben bzw. ansprechen. Es konnten insgesamt zwölf Nennungen den Bereich Freizeit und Freizeitgestaltung eruiert werden. Der nächste Arbeitsschritt beschreibt den Wechsel von der Strukturierung zur Analysemethode der Zusammenfassung bzw. Reduktion. Hierfür wurden alle den Themenbereich ‚Freizeit‘ betreffenden Paraphrasen zuerst auf ein im Rahmen dieser Untersuchung als angemessen empfundenes Abstraktionsniveau gebracht. Im Zuge eines ersten Reduktionsschritts wurden im Weiteren alle Paraphrasen auf ein

allgemeineres Level transferiert. So stellte sich z. B. die aus Interview 1 (616-621) gewonnene Paraphrase *„Wenn externe Freizeitangebote, dann Jugendliche in fam. Begleitung“* abstrahiert in folgender Aussage dar: *„Ext. Angebote nur in fam. Begleitung“*. Diese Aussage erschien kurz genug, um sie im nächsten Schritt der Zusammenfassung im selben Wortlaut zu übernehmen und als „K2“ zu markieren. Dem von MEUSER / NAGEL (2009, S. 57) empfohlenen Zwischenschritt der Rekursivität folgend, wurden sämtliche im ersten Reduktionsschritt erhaltenen verkürzten Interviewaussagen noch mal eingehend am Ausgangsmaterial der Interviews rückgeprüft. Im Zuge dieser Überprüfung konnten erstmals auch thematische Überschneidungen innerhalb der zwölf unter der Kategorie ‚Freizeit‘ subsummierten Interviewaussagen entdeckt werden, welche weiters, sofern deren Inhalte bündel- bzw. integrierbar waren, zu einer neuen Aussage zusammengefasst werden konnten. So ergaben sich durch die Methode der Reduktion bzw. Zusammenfassung innerhalb der Themenkategorie ‚Freizeit‘ aus zwölf Grundaussagen zehn allgemeinere Subkategorien. Daraufhin folgte ein nächster, mehr abstrahierender Reduktionsschritt, bei dem nun fall- bzw. interviewübergreifend die zuvor zusammengefassten Subkategorien einer gewissen Generalisierung und daraufhin einer nächsten Reduktion bzw. Zusammenfassung unterzogen wurden. So wurde z. B. die Subkategorie *„Ext. Angebote nur in fam. Begleitung“* (vgl. INT1, 616-621) durch die Generalisierung zu folgender Aussage: *„Wenn ext. Angebote, dann nur in fam. Begleitung“*. Daraufhin folgte die Untersuchung sämtlicher ermittelten Subkategorien auf die Möglichkeit und Ausprägungsform des Faktors ‚externe Angebote‘ hin. Sämtliche ermittelten Überschneidungen bzw. Nennungen hinsichtlich des Faktors ‚externe Angebote‘ konnten zu folgender Reduktion (K’2) zusammengefasst werden:

- K’2: *ext. Angebote:*
- *bei SchülerInnen nur in fam. Begleitung*
 - *Angebote der BT (Urlaubsaktionen etc.)*
 - *Angebote der WG (Urlaubsaktionen, etc.)*
 - *Besuchsdienst*

Auf diese Weise wurden jene ursprünglich zwölf Interviewpassagen, welche die Themenkategorie ‚Freizeit‘ betreffen, generalisiert und auf fünf wichtige Kategorien (K’1–K’5) zusammengefasst. Aus diesen fünf Kategorien geht nun hervor, wie sich das Freizeitleben der fokussierten Personengruppe ‚muslimische Frauen und Mädchen mit Migrationshintergrund und Behinderung‘ aus Sicht der befragten ExpertInnen bzw. deren Erfahrung nach gestaltet.

Diese Vorgehensweise, mit allen ihren Zwischenschritten, wurde auf sämtliche Interviews und hier wiederum auf alle zuvor festgelegten bzw. an die Teilbereiche der Partizipation der ICF angelehnten Themenkategorien angewandt.

4.3.2 Analyse und Interpretation (anhand der Themenkategorien)

Nach der allgemeinen Erläuterung des analytischen Vorgehens sollen nun die Ergebnisse der Analyse anhand der vorgenommenen Themenbereiche bzw. Themenkategorien am Untersuchungsgegenstand aufgezeigt werden. Die ersten beiden bearbeiteten Kategorien, ‚*Wohnsituation*‘ und ‚*familiärer Background*‘ finden sich zwar nicht konkret in der von der ICF erstellten Liste der relevanten Partizipationsbereiche wieder, wurden jedoch als wichtige Basiselemente zur Auseinandersetzung mit den verschiedenen Teilhabebereichen erkannt und finden deshalb explizite Erwähnung. Im Anschluss an diese zwei Kategorien werden die Inhalte und Ergebnisse jener Themenkategorien offengelegt, die an die grundlegenden Partizipationsbereiche (vgl. ICF) angelehnt sind. Den Abschluss der Analyse bildet die Themenkategorie ‚*Interkulturelle Kompetenz, bzw. begünstigende Faktoren*‘. Deren Inhalte sollen in weiterer Folge Aufschluss auf einen Handlungsbedarf (besonders: der Heilpädagogik) geben. In einzelnen Fällen erscheint das Einbeziehen konkreter Interview-Aussagen als hilfreich beim Verstehen des jeweils behandelten Gegenstands, weshalb sich mitunter beispielhafte Interviewpassagen unter die Analyse-Ergebnisse mischen.

Wohnsituation:

Um einen Einblick in die Gestaltung der Lebenssituationen muslimischer Frauen und Mädchen mit Migrationshintergrund und Behinderung zu erlangen, wurde es als wichtig erachtet, sich zuerst einen Einblick in die Ausprägungen ihrer Wohnsituation zu verschaffen. Gestalten sich die Wohnsituationen der Zielgruppe offensichtlich doch sehr unterschiedlich, so wurde letztlich von sämtlichen InterviewpartnerInnen berichtet, dass ein Gros der betreffenden Frauen (noch) bei der Familie wohnhaft sei. Dafür fanden sich im Rahmen der Gespräche unterschiedliche Begründungen: am häufigsten wurde dies auf die traditionelle Rollenverteilung in muslimischen Familien zurückgeführt, wonach es die traditionelle Aufgabe der Mutter sei, für eine angemessene Betreuung und Versorgung der Kinder zu sorgen. Erweitert um einen mehrfach genannten Faktor, nämlich dass im Rahmen der familiären Rollenverteilung die Frau mit Behinderung mit dem Attribut des ‚ewigen Kindes‘ versehen werde,

erklärt sich, warum oftmals die Betreuung durch die Familien bzw. durch die Mütter – trotz hoher Belastung des Familiensystems – dauerhaft aufrecht erhalten wird, und in weiterer Folge viele muslimische Frauen mit Behinderung selbst im Erwachsenenalter noch in den Haushalten ihrer Eltern wohnhaft seien.

B6: *„(...) aufgrund des Rollenbildes, dass sie eben die Mutter ist, die alles, die fürs Wohl der Tochter zuständig ist, die konnte, obwohl wirs ihr sehr geraten haben, konnte sie diese Betreuung nicht abgeben. Wäre sicher sehr an der Zeit gewesen, da eine externe Betreuung, auch eine Wohnbetreuung, anzubahnen, und eben da Belastung aus der Familie raus zu nehmen, die Familie zu entlasten... aber das konnte sie überhaupt nicht annehmen.“* (INT5, 198-204)

Als weiterer Grund fand vielmals die traditionelle Rolle der Großfamilie als schützendes System Erwähnung, mehrfach in Kombination mit Verweisen auf immer wieder vorherrschende Skepsis gegenüber Betreuungseinrichtungen seitens der Familien. Die schützende Rolle der Großfamilie wurde auch mit kulturspezifischen Vorstellungen hinsichtlich des Erhalts der Familienehre in Zusammenhang gebracht.

B5: *„Ich glaube aber auch, dass im Sinne so einer Großfamilie ein bissl mehr Stolz und Ehre dahinter steckt, das allein zu machen. Und dass das eigentlich ein No-Go ist, dass du, egal, wer das ist, in der Familie jemanden weg gibst, der im Familienverband keinen Platz hat.“* (INT4, 467-470)

Zudem fanden sich in der Reihe der Begründungen für das Wohnen im Kreis der Familie die Faktoren ‚Scham‘ und ‚Informationsmangel hinsichtlich etwaig bestehender (Wohn-) Betreuungsangebote‘. Der in zwei Interviews enthaltene Faktor ‚Scham‘ wirkte sich auf die jeweils geschilderten Wohnsituationen insofern aus, dass die betreffenden Frauen mit Behinderung über Jahre hinweg von ihren Familien versteckt gehalten wurden, gänzlich isoliert und unbemerkt von der Öffentlichkeit.

In einem Gespräch wurde als Begründung der Wohnsituation im elterlichen Haushalt ein vorherrschender Informationsmangel hinsichtlich externer Betreuungsangebote bzw. generelle Unkenntnis der Existenz solcher Angebote genannt. Dies wurde im Zusammenhang mit solchen Familien beschrieben, die noch nicht lange in Österreich wohnhaft und/oder gering in den österreichischen Alltag integriert wären.

Als einzig alternatives Wohnszenario wurde von fünf GesprächspartnerInnen das Leben in betreuten Wohngemeinschaften genannt. Jenes Leben in einer Wohnform abseits des familiären Rahmens wurde einerseits begründet mit dem hohen Behinderungsgrad der betreffenden Frauen und der damit einhergehenden Überforderung der jeweiligen Familien. Als weiterer Hintergrund wurde in einem Interview eine Erkrankung der Mutter genannt, aufgrund derer letztlich eine externe Wohnbetreuung in Anspruch genommen wurde. In einem Fall, der jedoch dezidiert als Ausnahmefall hervorgehoben wurde, sei der Wechsel zur extern betreuten Wohnsituation von der

„Fürsorge“ (INT2, 237) eingeleitet worden, da in diesem Sonderfall die Familie ihre versteckt gehaltene, behinderte Tochter zuhause verwahrlosen hatte lassen. Alle Interviewten berichteten weiters vom zwar regelmäßigen Familienkontakt der in betreuten Wohngemeinschaften lebenden Frauen, jedoch wurde einige Male von einer reduzierten Frequenz der Familienkontakte u. -besuche berichtet.

Von einem Interviewpartner wurde auf die instabile Wohnsituation bei vorliegendem Fluchthintergrund einer Klientin und deren Mutter hingewiesen, die gekennzeichnet war von vielen Umzügen (Flüchtlingslager, unterschiedliche institutionell betreute Wohnformen) bis sich nach mehreren Jahren letztendlich die Möglichkeit ergab, gemeinsam mit der Mutter längerfristig eine eigene kleine Wohnung zu beziehen.

Familiärer Background:

Da aus sämtlichen Interviews übereinstimmend der hohe Stellenwert und der stetig starke Einfluss des familiären Systems hervor gehen, erschien die Beschäftigung mit dem persönlichen bzw. familiären Background und den familiären Lebensumständen als essentiell. Unter den befragten ExpertInnen schien eine gewisse Einigkeit darüber zu herrschen, dass eine Vielzahl muslimischer Frauen mit Behinderung spätestens seit dem Grundschulalter in Österreich wohnhaft sei, die meisten sogar ohnehin in Österreich geboren wurden. Sie würden demnach der 2., 3. und 4. Generation nach Österreich immigrierter Familien entstammen, größtenteils mit dem Hintergrund der Gastarbeit. Als weitere Migrationsgründe wurden zudem Flucht aus dem Herkunftsland und die Hoffnung auf bessere Chancen für das behinderte Kind in Österreich genannt. Die Lebensumstände der vormals migrierten Familien würden gemäß den ExpertInnenaussagen ähnlich signifikante sozioökonomische Unterschiede aufweisen, wie sie sich generell in den unterschiedlichen sozioökonomischen Lebenslagen der Gesellschaft Österreichs widerspiegeln. So wurde in drei der Interviews von muslimischen Familien berichtet, die durchwegs als gebildet, gut ausgestattet und gewissermaßen begütert zu beschreiben seien. Denen gegenüber würden sich, wie aus allen Interviews hervorgeht, zahlreiche Familien finden, deren sozioökonomische Situation sich gänzlich anders gestalten: beschrieben wurden diese als die ‚typischen‘ GastarbeiterInnenfamilien mit deutlich niedrigerem Bildungsniveau, oftmals als Großfamilien kleine, unpassende Wohnungen bewohnend, gezeichnet von unsicherer Gestaltung der finanziellen Situation und saisonaler Arbeitslosigkeit. Zudem wurde geschildert, dass diese Familien vornehmlich, wenn nicht sogar quasi ausschließlich in

deren Herkunftsgemeinschaften integriert seien und mitunter vermehrt an Traditionen bzw. traditionellen Lebensweisen der Herkunftsländer festhalten würden. Besonders interessant ist die Beobachtung eines Experten, wonach gerade diese Familien oftmals versuchen würden, den Familienmitgliedern der 2. und 3. Generation (v. a. Frauen) gute Ausbildungen zu ermöglichen. Dies kann in weiterer Folge möglicherweise mit dem mehrfach genannten Konflikt zwischen ‚Modernem Lebensstil‘ und ‚Traditionsbewusstsein‘ in Zusammenhang gebracht werden.

B1: *„Sie will sich zum Beispiel ganz eng anziehen... Hose, anliegende, T-Shirt, und die Mutter ‚Das passt nicht zusammen – entweder Hose oder Kopftuch.‘ Und sie sagt dann, ‚Oja, das passt, wenn ich will, und ich will nicht mein Kopftuch ablegen, aber ich möchte trotzdem enge Hosen anziehen.‘ Und solche Konflikte... wo ich nur kurz in meiner Beratung erlebt habe...“*

I: *Also sie ist sich schon auch ihrer kulturellen Herkunft bewusst, und die ist völlig ok für sie, aber gleichzeitig ist sie auch modern?*

B1: *„Ja genau, aber das bringt sie so in eine Verzeiflung: Geht’s? Geht’s nicht?“ (INT1, 655-665)*

Ein weiterer Zusammenhang könne in den genannten Unterschieden zwischen den Generationen hinsichtlich Integration und Familienmodus bzw. -größe bestehen. Demnach würden die Nachfolgegenerationen deutlich besser integriert leben und sich vermehrt vom Modell der Großfamilie ab- bzw. dem Kernfamilienmodell zuwenden. Das gewonnene Material liefert also zusammenfassend zahlreiche Hinweise darauf, dass sich die Lebensumstände sowohl zwischen den einzelnen Familien deutlich unterscheiden, aber auch innerhalb der Familien, zwischen den Generationen, äußerst unterschiedliche Lebenslagen vorzufinden sind.

(Aus)Bildung / Sprache:

Im Rahmen dieser Themenkategorie finden sich all jene Ergebnisse zusammengefasst wieder, die mittels Fragen nach der Teilhabe muslimischer Frauen und Mädchen mit Behinderung am Bildungs- und Ausbildungssystem ermittelt werden konnten. Als in engem Zusammenhang mit der Bildungsthematik stehend wurde der Themenkreis ‚Sprache und Sprachlichkeit‘ erkannt und aus diesem Grund in diese Themenkategorie mit einbezogen.

Als Themen, die sich in sämtlichen ExpertInnenbefragungen wieder fanden, sind gleich eingangs die gesonderte Beschulung (in SPZ) bzw. das häufige Auftreten fehlender, mangelhafter oder sehr kurzer Beschulung festzuhalten. Übereinstimmend berichteten alle Interviewten auf die Frage nach der Schulbildung der betreffenden Personengruppe ausschließlich vom Besuch Sonderpädagogischer Zentren.

Diesbezüglich bleibt die Frage ungeklärt, ob dies tatsächlich die einzige von muslimischen Mädchen mit Behinderung besuchte Schulform sei, oder ob die Gruppe der Befragten, die zugegebenermaßen nicht von repräsentativer Größe ist, rein zufällig ausschließlich Kontakt mit Schülerinnen und Schulabgängerinnen von Sonderpädagogischen Zentren hatte. Lediglich in einem Interview wurde vom versuchten Besuch einer berufsbildenden islamischen Fachschule berichtet, der jedoch schon nach kurzer Zeit scheiterte, weil die betreffende Schülerin den Voraussetzungen dort offenbar nicht gewachsen schien.

Weitaus mehr Gründe und Hintergründe konnten bzgl. des von allen Befragten beobachteten, mangelhaften bzw. fehlenden Schulbesuchs ermittelt werden: dieser wurde mehrmals mit einer bei erst kürzlich migrierten Familien immer wieder vorherrschenden Unkenntnis der österreichischen Gesetzeslage bzgl. der Allgemeinen Schulpflicht begründet. Zudem wurde auch generelle Unkenntnis des österreichischen Schulsystems betreffend geäußert, in Zusammenhang mit dem Sachverhalt, dass in manchen Herkunftsregionen Schulbildung sowohl für Frauen als auch für Menschen mit Behinderung nicht üblich und/oder nicht zugänglich sei.

Als Gründe für die oftmals unregelmäßige und (zu) kurze Beschulung beobachtete ein Interviewpartner einerseits Heimataufenthalte aufgrund beruflicher Verpflichtungen der Eltern oder aufgrund medizinischer Eingriffe, andererseits machte er auch die Erfahrung der schlicht und einfach bewussten elterlichen Entscheidung gegen eine Beschulung in Österreich und das vorsätzliche Umgehen ebensolcher Maßnahmen.

B6: „(...) *Es gibt andere Klienten mit Migrationshintergrund, wo das viel schwerer ist, weils bei manchen Klienten so ist, dass die eine sehr durchbrochene Biographie haben, also dass sie nicht einen längeren, regelmäßigen Schulbesuch haben, dass sie dann, ja oft auch jahrelang dann, wieder im Ausland sind, teilweise dann wieder in Österreich, dann wieder im Ausland, und dann Biographien auch immer wieder mit Abbrüchen haben. Da fällt's uns, also da ham wir einige Fälle gehabt, eigentlich dann schwerer anzuknüpfen..*“ (INT5, 254-261)

In der Arbeit mit nicht oder minder beschulten muslimischen Frauen mit Behinderung fiel mehrfach auf, dass sich in weiterer Folge der Umgang mit Aufgabenstellungen im Sinne von alltäglicher Problemlösungskompetenz, als auch der Umgang mit Strukturen des Alltags als diesen unbekannt darstellte. Zudem verfügten betreffende Frauen und Mädchen über äußerst schlechte bis nicht vorhandene Kenntnis der deutschen Sprache, und waren zumeist beinahe ausschließlich fähig ihre Muttersprache zu verstehen, bzw. sich in dieser zu verständigen. Mit diesen Verständigungs- und Verständnisproblemen einhergehend wurde die Beidseitigkeit dieser Problematik (Fachpersonal ↔ musl. Frau mit Behinderung) und die erschwerte Abgrenzung zwischen

behinderungsbedingten oder sprachbedingten Verständigungsproblemen mehrmals betont.

Weiters, so wurde wiederholt berichtet, käme zur erschwerten, eigenen sprachlichen Situation der betreffenden Frauen und Mädchen noch die erschwerte Kommunikation mit den zumeist über gleichermaßen geringe Deutschkenntnisse verfügenden Familien. Diesbezüglich würden sich vielfach Probleme beim Übermitteln biografischer Daten ihrer Töchter und beim Verstehen von wichtigen Formularen bzw. Dokumenten abzeichnen. In diesen Fällen, so zwei ExpertInnen, musste immer wieder der Schriftweg zur Kommunikation dienen und/oder ‚DolmetscherInnen‘ aus dem Familienumfeld herangezogen werden.

Als eine weitere Besonderheit in der Arbeit mit muslimischen Frauen mit Behinderung wurde von einer Befragten die elterliche Tendenz genannt, ihre Töchter lieber in frauenspezifischen Ausbildungs- und Berufsvorbereitungsgruppen zu wissen, in denen es zu keinerlei Männerkontakten kommen könne, was in weiterer Folge die Auswahl möglicher Ausbildungsangebote reduziere.

Eine Interviewpartnerin wies darauf hin, dass unbeschulte, zuhause versteckte Kinder mit Behinderung (geschlechtsunspezifisch) nicht statistisch erfasst werden würden, was zu einer hohen Dunkelziffer von Kindern mit (muslim.) Migrationshintergrund und erhöhtem Förderbedarf führen und den Eindruck erwecken würde, es bestünde kein besonders hoher Bedarf an entsprechenden Fördereinrichtungen:

B5: *„Aber es hat sich dann kein Subventionsgeber, weder Land noch Stadt, noch sonst wer bereit erklärt, weil eben der Bedarf anscheinend... Es gibt in ganz Österreich keine Statistik drüber...“*

I: *Das musste ich auch erkennen...*

B5: *„Also ich hab wirklich jahrelang recherchiert, es gibt’s nicht! Total interessant. Ich hab dann hier (...) mit dem Chef von den Kindergärten geredet, und gsagt, ‚wir müssen da was machen! Ihr müsst doch da...‘ Und er hat gsagt, nein, hams nicht. Und das liegt wirklich daran, dass die Leute ihre Kinder nicht in die Kindergärten bringen und sie nicht in die Schule gehen. Also die Dunkelziffer ist sehr sehr hoch.“ (INT4, 197-206)*

Arbeit / Beschäftigung:

In beinahe allen Interviews konnten Ergebnisse zum Themenkreis ‚Arbeit und Beschäftigung‘ erhoben werden. Lediglich die dritte bzw. vierte Befragung lieferten diesbezüglich wenig bis keine Information: einerseits, weil der Experte des dritten Gesprächs, seines Zeichens Betreuer im Wohnbereich, bisher kaum Einblicke in den Beschäftigungsalltag der von ihm betreuten Frauen erlangt hatte, andererseits, weil sich die betreute Zielgruppe der im vierten Gespräch befragten Expertin, nämlich Kinder mit Behinderung und deren Mütter, als deren Alter entsprechend noch weit entfernt von jeglicher Auseinandersetzung mit dem Themenkreis ‚Arbeit und Be-

schäftigung' zeigte. Im vierten Gespräch wurde deshalb schon vorab auf eine Befragung hinsichtlich dieser Kategorie verzichtet.

Im Rahmen dieser Themenkategorie fand die einflussreiche, oftmals sehr restriktive Rolle der Eltern in sämtlichen Gesprächen und hier zudem auffallend oft Erwähnung. Gerade Berufs- und Arbeitsplatzwahl betreffend eröffne sich, so die ExpertInnen, oftmals ein Konfliktfeld zwischen den eigenen Wünschen bzw. Vorstellungen der jeweiligen muslimischen Frauen mit Behinderung und den elterlichen Erwartungen.

Eine Gesprächspartnerin betonte, dass sie hinsichtlich der Berufswahl junger muslimischer Frauen mit Behinderung eine starke Tendenz der jeweiligen Eltern zu so genannten ‚typischen Frauenberufen‘ beobachten konnte. Viele Eltern würden ihre Töchter dazu anhalten, sich ausschließlich für solche Berufs- und Ausbildungsgruppen zu entscheiden, in denen die jungen Frauen nicht schmutzig und nicht von Männern belästigt oder gefährdet werden könnten.

Weiters würden einige Eltern darauf Wert legen, dass die Arbeitsstätte ihrer behinderten Töchter in räumlicher Nähe zum Wohnplatz, am liebsten in ihrer Nachbarschaft, liegen würde, um immer wieder auch selbst ein Auge auf ihre Töchter und deren Sicherheit haben zu können. Bei der Berufswahl stelle sich außerdem - sowohl seitens der jungen Frauen mit Behinderung als auch seitens ihrer Familien - immer wieder die Frage nach der Vereinbarkeit von Beruf und Tradition, z. B. ob es für eine junge Muslimin, abgesehen von deren persönlichen Fähigkeiten und ihrer Eignung, die prinzipielle Möglichkeit gebe, als Frisörin oder bei der Polizei zu arbeiten und dennoch Kopftuch zu tragen.

B1: „Das hat mit Kultur zu tun, mit Islam überhaupt. Könnt ich dann sagen, die wirklich religiös sind, dass es eine Frisörin mit Kopftuch... NA! Kommt nicht in Frage! Zum Beispiel, obwohl würden sie auch Frauen, die mit Kopftuch zu ihr kommen, aber das ist... da können sie nicht so weit denken, ja... obwohl, das würde schon möglich sein, nur sie muss sich selber halt wahrscheinlich während ihrer Schule Haare aufmachen und schneiden oder irgendwas tun oder färben oder... was weiß ich... und dann kommt im Vorhinein ‚Nein, das geht nicht‘. Also das hab ich schon erlebt, dass sie nicht erlaubt haben: ‚Na na, das kommt nicht in Frage!‘“ (INT1, 347-354)

In den Gesprächen zeichnete sich immer wieder eine vermehrt skeptische Haltung vieler Eltern gegenüber betreuten Beschäftigungs(therapie)einrichtungen (BTs) ab, da das System externer Betreuung ein für sie mitunter ein unbekanntes, undurchsichtiges darstelle. Es herrsche v. a. immer wieder Aufklärungsbedarf bezüglich der Sinnhaftigkeit von BTs einerseits und andererseits deren Vermögen, einen ausreichend geschützten Rahmen für die betreffenden muslimischen Frauen mit Behinderung zu gewähren. In mehreren Gesprächen stellte sich heraus, dass viele Eltern dazu neigen,

Angebote zur Beschäftigungstherapie als verlängerte Schulform anzusehen, bzw. sie auch nach außen hin als solche darzustellen. Auch würden, so eine Expertin, manche ihre Töchter lieber selbst dorthin bringen, weil mit dem Fahrtendienst doch ‚nur Behinderte‘ fahren würden.

B1: *„Wirklich, das war Schwerstbehinderte. S-Lehrplan, die nicht lesen und schreiben können, aber es ist ein Mädchen, und wollten sie dass ich sie unbedingt... ‚Bitte, Fahrtendienst kommt nicht in Frage, wir bringen sie!‘ Weil wer nimmt Fahrtendienst? ...nur die, die sich nicht auskennen, und die behindert sind. Also.“*

I: *Da war also das Verständnis für die wahre Entwicklungsstufe und die Kompetenzen des Kindes bei dieser Familie nicht vorhanden?*

B1: *„Na, sie wolltens einfach nicht zugeben.“ (INT1, 395-401)*

Auffallend ist, dass keine/r der Befragten eine eindeutige Tendenz seitens der muslimischen Frauen bzw. Mädchen und ihrer bevorzugten Berufs- oder Arbeitsgruppenwahl beobachten konnte. Der Wunsch nach dem Ergreifen und Ausführen so genannter ‚typischer‘ Frauenarbeit beschränkt sich demnach ausschließlich auf die Erwartung der Eltern. Interessanterweise bestünden, so mehrere Expertinnen und Experten, wiederum viele von ihnen betreute Männer muslimischen Hintergrunds sehr wohl darauf, keine ‚Frauenarbeit‘ verrichten zu müssen, sich z. B. lieber in irgendeiner Weise handwerklich zu betätigen. Seitens der betreuten Männer zeige sich außerdem wiederholt die Tendenz, dass deren Aufgabenbereiche im Rahmen betreuter Beschäftigung den Eindruck von ‚richtiger Arbeit‘ machen sollten, Aufgaben- und Arbeitsbereiche mit bloßem Fördercharakter jedoch eher abgelehnt werden würden.

Aus den Interviews ging zudem hervor, dass all jene muslimischen Frauen mit Behinderung, die bereits in betreuten Wohngemeinschaften leben, auch einer Beschäftigung, im Rahmen von BTs, nachgehen würden.

Als generelle Grundvoraussetzung für die Bewilligung eines BT-Platzes wurden in einem Gespräch die österreichische Staatsbürgerschaft bzw. entsprechende qualifizierte Ausnahmegenehmigungen, wobei Letztere jedoch oft von befristeter Geltungsdauer sind, genannt.

Wirtsch. Leben / Sachwalterschaft:

Fragen hinsichtlich des wirtschaftlichen Lebens muslimischer Frauen und Mädchen mit Behinderung konnten in vier der Interviews zwar Ergebnisse erzielen, jedoch stellte sich in den Gesprächen übereinstimmend heraus, dass dieses ein durchwegs stark fremd kontrolliertes zu sein scheint: im Fall minderjähriger Mädchen seitens der erziehungsberechtigten Eltern, ansonsten seitens mit der Sachwalterschaft betrauter

Personen. Als auffallend zeigte sich, dass die Sachwalterschaft, sofern diese wie ohnehin häufig bei den Eltern liege, zumeist eine Angelegenheit der jeweiligen Mütter zu sein scheint.

B6: „(...) *Das ist auch irgendwie ein Charakteristikum – dass die Mutter sehr zuständig ist für die Angelegenheiten der Kinder. Es sind z. B. ausschließlich immer die Mütter immer die Sachwalter, wenn die Sachwalterschaft in der Familie liegt.*“

I: *D.h. ihr habt dann auch mehr Kontakt, infolgedessen, mit den Müttern als mit Vätern oder anderen Angehörigen?*

B6: „*Genau. Es ist so, dass sich die Väter praktisch zu 100% da aus der Kommunikation raus halten, also für uns quasi überhaupt nicht ansprechbar sind. Die kennen man grad halt mal vom Sehen. Und die Mütter entscheiden alles, und sehr oft auch über den Kopf der Kinder hinweg, und das kann dann... das führt dann oft zu Problemen geführt.*“ (INT5 152-160)

Einzig beim Thema Taschengeld, das entweder von den Eltern vergeben oder im Rahmen einer Beschäftigung in einer BT ausgegeben wird, zeichnete sich die Möglichkeit einer wirtschaftlichen Selbstverwaltung ab, wenn auch hier in eingeschränktem Ausmaß. So würden, gemäß der Erfahrungen einer Interviewpartnerin, nur jene Jugendlichen (geschlechtsunspezifisch!) von ihren Eltern Taschengeld bekommen, deren Behinderungsgrad als eher gering einzustufen sei, also lediglich ein leichter sonderpädagogischer Förderbedarf bestehe. Jenes Taschengeld betreffend, das im Rahmen der Beschäftigung in einer BT erworben wird, äußerten mehrere Expertinnen und Experten, dass dieses oft entweder direkt den Eltern auszuhändigen sei, oder von der jeweiligen BT verwaltet werde. Das in der BT verwaltete Taschengeld dürfe oftmals, so zwei Befragte, in begleiteten, gemeinsamen Einkäufen von den jeweiligen Klientinnen auch nur nach Rücksprache mit den Eltern ausgegeben werden.

Soz. Einbettung:

Als eine sehr einflussreiche Themenkategorie fiel jene rund um die Fragen nach den Ausprägungen der sozialen Einbettung muslimischer Frauen mit Behinderung bzw. nach deren Möglichkeiten zur Pflege von Sozialkontakten auf. Ähnlich wie bei anderen österreichischen Frauen mit Behinderung gestalten sich, so die Befragten, die sozialen Netze muslimischer Frauen mit Behinderung generell äußerst unterschiedlich, oftmals sehr familienbezogen und mit einer geringen Möglichkeit zu Männerkontakten. Die größten Unterschiede im Bezug auf die soziale Einbettung dieser Frauen zeichneten sich hinsichtlich des Parameters ‚Wohnsituation‘ ab: seien die Frauen (noch) im elterlichen Haushalt wohnhaft, so beschränken sich ihre Sozialkontakte, den Erfahrungen der Befragten nach, in den meisten Fällen ausschließlich auf den Kreis der Familie und das familiäre Umfeld. Das Familienleben an sich wurde

jedoch mehrfach als ein sehr inklusives beschrieben, im Zuge dessen z. B. die Teilnahme an sämtlichen Familienfesten und -feierlichkeiten nahezu selbstverständlich sei. Im Kreise eher konservativer und traditionellerer Familien, in Abgrenzung zu ‚typisch österreichischen Familien‘, käme allerdings in Bezug auf die sozialen Kontakte betreffender Frauen zum Tragen, dass ihre Familien zumeist hauptsächlich in die Communities ihrer jeweiligen Herkunftsregion integriert sind.

B6: *„Also, soweit ich den Überblick hab, is die türkische und kurdische, also diese ganze Gruppe der Immigranten, die aus Anatolien kommt, sind die da sehr gut vernetzt in Wien. Und was ma so aus Erzählungen der Klienten hört, sind die auch sehr gut integriert. Die Familien sind unterschiedlich groß.“*

I: *Also sehr gut integriert in die ursprünglich österreichische Bevölkerung, oder nur in ihre Communities?*

B6: *„I glaub, also was ma so hört, eher in die Communities integriert. Und bei einigen Familien weiß ich wieder sehr wenig, und da wo ich’s weiß, da haben die Familien ihre Sozialkontakte in diesem Umfeld.“ (INT5, 360-368)*

Bei jenen muslimischen Frauen mit Behinderung, die in sich in externer Wohnbetreuung befinden, gestalte sich den Erfahrungen der befragten ExpertInnen nach deren soziale Einbettung etwas anders. Auch bei ihnen stelle der Familienbesuch zwar die häufigste Form des Sozialkontaktes dar, dazu erweitere sich das soziale Umfeld jedoch noch um ehemalige BetreuerInnen und andere Kontakte aus dem WG-Umfeld. Zwei Befragte schilderten, dass die ihnen bekannten, wohnbetreuten Frauen lediglich in reduziertem Ausmaß, einige sogar keine Familienkontakte mehr pflegen würden. In diesen Fällen kämen deshalb Besuchsdienste ins Spiel, damit sich die Sozialkontakte jener Frauen nicht nur auf das WG-Umfeld zu beschränken hätten.

Freundschaften betreffend wurde in mehreren Interviews geäußert, dass es zu Treffen – wenn überhaupt (sic!) – dann meist bloß in familiärer Begleitung käme. Wenn der Behinderungsgrad ein recht geringer sei, würde sich in äußerst seltenen Fällen auch die Möglichkeit bieten, selbständig Arbeits- bzw. SchulkollegInnen zu treffen. Von zwei InterviewpartnerInnen wurde jeweils von einem Fall berichtet, wo die Nützung des Internets eine Rolle beim Knüpfen und Pflegen von Sozialkontakten spiele. In zumindest einem der Fälle würde dies aber seitens der Mutter der jungen Muslimin mit großer Skepsis aufgenommen werden.

B1: *„Internet, natürlich auch. (Telefon läutet) Die hat ein Facebook. Hat sie dann die Mutter, als sie das bei mir hier erfährt... sie hat mir ja davon schon erzählt, dass sie das hat, und dass sie der eine so und so da beschimpft, und... da plötzlich die Mutter (lacht) hellhörig ‚Ah! Das wusst ich ja gar nicht... ja ich hab eh immer gesagt, Internet ist schlecht. Und warum sitzt du ganzen Tag am Internet?!‘“ (INT1, 645-650)*

Die Möglichkeit Männerkontakte bzw. in weiterer Folge intime Beziehungen zu pflegen gilt als von elterlicher Seite her unerwünscht, und wird oftmals von den Eltern abgeblockt und verhindert. Sei dieses restriktive Verhalten auch nicht unüblich in anderen konservativen österreichischen Familien, so wird dies doch von allen InterviewpartnerInnen als besonders kulturspezifisch wahrgenommen. Es scheint demnach Gang und Gebe zu sein, muslimischen Frauen jegliche Sexualität abzusprechen und sie mit dem Image des ‚ewigen Kindes‘ zu behaften, wogegen, so zwei Interviewpartner, die Sexualität muslimischer Männer mit Behinderung eher anerkannt und ermöglicht wird.

B3: „Ja, stärkerer Geschlechtsrollenentzug, auf alle Fälle. Ja, und... Kinder haben keinen Sex, also ist das Thema dann eh gegessen, quasi, für die Frauen. Für die Männer, wenn man das vielleicht widerwillig, aber doch zur Kenntnis nimmt, dass es da Bedürfnisse gibt, dann ja...lassen sie sich halt was einfallen. Arrangierte Ehen... haben wir eine im Haus. Is so.“

I: Is vollzogen worden, während die zwei Leute hier bei Ihnen in Betreuung waren?

B3: „Na na. Nur der junge Mann hat hier gearbeitet und wurde verheiratet. (...)Vorher gabs Bordellbesuche mit entsprechenden Schulden... Abgesehen von den Schulden her ist das nicht der Weg, den ein junger Mann zu gehen hat, das darf halt einfach nicht sein. Drum brauchma eine Ehefrau. Und... die hamma jetzt auch. Damit passt. Wie auch immer!“ (INT2, 792-802)

Für muslimische Frauen mit Behinderung wiederum, so die zwei Befragten, sei das Führen einer Beziehung aus elterlicher Sicht nicht möglich, u. a. deshalb, weil sie aus deren Sicht die traditionelle Rolle der Hausfrau und Mutter nicht zu erfüllen vermögen würden. In der Betreuungsarbeit stoße man diesbezüglich immer wieder auf den elterlichen Wunsch nach geschlechtsspezifischen, reinen Frauengruppen. Ein Interviewpartner berichtete sogar von mehreren Fällen, in denen das Betreuungsverhältnis schlagartig gekündigt wurde, als sich eine Entwicklung der jeweiligen betreuten muslimischen Frauen in Richtung Erwachsen-Sein und Sexualität abzeichnen begann.

Freizeit:

Die Gestaltung und Nutzung der persönlichen Freizeit betreffend lässt sich anhand der Gesprächsinhalte eine direkt Koppelung an die jeweilige Beschaffenheit des sozialen Umfelds bzw. der Wohnsituation feststellen. Dementsprechend verbringen viele muslimische Frauen mit Behinderung ihre Freizeit ausschließlich im familiären Rahmen bzw. Umfeld. Auch die Nutzung externer Freizeitangebote passiere zumeist nur in familiärer Begleitung. Eine Expertin berichtete von der Möglichkeit des Besuchs gemeinde- bzw. moscheenaher (Kurs-) Angebote, die offenbar einen aus elterlicher

Sicht ausreichend geschützten und kontrollierten Rahmen dafür bieten würden, dass ihre Tochter diese Angebote auch alleine nutzen könne.

B1: „(...) und sie (Erkl.: die Mutter) geht einmal in der Woche in die Moschee, da gibt's eine Frauentreff, was ich so mitgekriegt hab...“

I: Geht dann die Tochter auch mit, bzw. kann sie es selbst aussuchen, ob sie mitgehn möchte?

B1: „Das glaub ich nicht, dass sie mitgeht, was ich weiß, sie hat selber, oder wenn sie mit geht, dann gibt's eine andere Mädchen da... aber sie selber... nur einmal hat sie gesagt, sie möchte gerne, sie selber... im 10. Bezirk gibt's eine Institut, also islamistische, und dort gibt's auch Ausbildung, und Kurse, und sie würde gerne hingehn. Aber ich hab das Gefühl, das is alles nur, weil die Mutter erlaubt's ihr, weil das... da kann sie rausgehn, und sie kann sie dort nicht kontrollieren. Dann ist sie dort, ob sie dort ist oder nicht.“ (INT1, 628-638)

In seltenen Fällen komme es, gemäß der oben geschilderten Umstände, zu Treffen mit FreundInnen u./od. Bekannten. Zweimal wurde die Nutzung des Internets in der Freizeit genannt, hauptsächlich um Kontakte zu knüpfen bzw. zu pflegen (Facebook). Bei jenen Frauen, die sich in Wohnbetreuung befinden, erweitere sich die Auswahl an Freizeitaktivitäten um Angebote aus dem Wohnumfeld (Urlaubsaktionen, etc.), bestehen allerdings keine Familienkontakte, beschränke sich diese wiederum auf jene Angebote und eventuelle Aktivitäten mit dem eigens dafür bestellten Besuchsdienst. Auch im Rahmen der betreuten Beschäftigung werden mitunter Urlaubsaktionen angeboten und von einigen der betreffenden Damen genutzt.

Religion:

Die Frage nach der Wahrnehmung von Momenten, in denen Religion eine Rolle spielt, sowie nach der Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung an spirituellen bzw. religiösen Aktivitäten führte in allen Befragungen zu recht ähnlichen bis zu einheitlichen Ergebnissen. Als eingangs erwähnenswert wird der Hinweis einer Befragten darauf erachtet, dass im Islam alte, gebrechliche und behinderte Menschen von den religiösen Pflichten und deren Erfüllung ausgenommen sind. In vielen Gesprächen zeigte sich, dass ein Großteil der betreffenden Frauen aus Familien stamme, die ein Interviewpartner explizit mit einem hohen Säkularisierungsgrad beschrieb. Es seien in den Leben vieler Frauen und ihrer Familien gewisse kulturelle Eigenheiten zwar tief verankert, jedoch nicht mehr wirklich religiös motiviert.

B6: „Aber das könnt ma vergleichen damit, dass ma halt teilweise bei uns am Karfreitag kein Fleisch isst. Das machen sehr viele Leute, die wahrscheinlich Jahr und Tag ned in die Kirche gehen. Also das würd ich jetzt nicht als sehr religiös interpretieren, sondern als kulturell sehr tief verankert.“ (INT5, 380-384)

In diesem Zusammenhang wurde als einzig auffallende religiöse/kulturelle Eigenheit in vier Interviews der Verzicht auf Schweinefleisch genannt, in zwei Gesprächen das

freiwillige Tragen eines Kopftuchs. In Bezug auf den Schweinefleischverzicht komme der elterliche Einfluss erneut zum Tragen, da der Verzicht seitens der Eltern zwar von ihren Töchtern und deren BetreuerInnen gefordert werden würde, die betreffenden Mädchen und Frauen aber in keinem der geschilderten Fälle wirklich persönlich darauf Wert legen würden. Ein Interviewpartner erklärte sich dies dahingehend, dass alle Frauen zwar vermutlich eine gewisse Form der Religiosität von der Familie angelernt bekommen würden, diese aber durch das Erlangen von mehr Eigenständigkeit beim Umzug in betreute Wohnformen zunehmend an Bedeutung verlieren würde. So nannte im Weiteren auch kein/e InterviewpartnerIn Besuche von Moscheen oder regelmäßige Teilnahme an religiösen Zeremonien bzw. Aktivitäten.

Der (elterliche) Glaube wiederum, dass die Behinderung der Frauen und Mädchen als von Gott gegeben bzw. als eine von Gott gegebene Aufgabe anzusehen und im besten Fall auch eine Heilung möglich sei, wurde mehrmals erwähnt und als Grund für das hohe Schutzbedürfnis vieler Eltern angegeben.

Staatsbürgerschaft:

Die zu dieser Themenkategorie ermittelten Gesprächsinhalte fallen etwas spärlich aus, und fanden allesamt schon in vorangehenden Themenkategorien Erwähnung. Zusammenfassend soll hier erneut festgehalten werden, dass alle Befragten angaben, dass ein Großteil der ihnen bekannten muslimischen Frauen und Mädchen mit Behinderung bereits in Österreich geboren wurde und über die zugehörige Staatsbürgerschaft verfügt. Zudem wurde auch die Variante eines Lebens mit Flüchtlingsstatus thematisiert, im Rahmen dessen Anspruch auf den Genuss des Sozialen Netzes und die Nutzung etwaiger Hilfsangebote geltend gemacht werden kann. Staatsbürgerschaft bzw. jeweilige andere Aufenthaltsgenehmigungen werden weiters als grundlegende Voraussetzung für den Anspruch auf extern betreutes Wohnen bzw. betreute Beschäftigung genannt. Im Falle befristeter Genehmigungen seien auch die jeweiligen Betreuungsverhältnisse von selbiger befristeter Geltungsdauer.

Leider wurde verabsäumt, gezielt Informationen hinsichtlich der Wahrnehmung des Wahlrechtes der betreffenden Personengruppe einzuholen. Es finden sich auch keine zufällig im Gesprächsverlauf geäußerten Aussagen zu dieser Thematik in den Interviews.

Selbstbestimmung als Menschenrecht:

Im Rahmen der Beschäftigung mit den Möglichkeiten gelebter Autonomie und Selbstbestimmung muslimischer Frauen und Mädchen mit Behinderung erwiesen sich die Eltern bzw. deren hohe Entscheidungsmacht als diesbezüglich einflussreichste Faktoren. Neben kulturunspezifischen Problemen seitens vieler Eltern die Selbstbestimmungsentwicklung ihrer Kinder betreffend, nämlich in Bezug auf das Loslassen des behinderten Kindes und die Fähigkeit ein realistisches Bild des Kindes zu entwickeln, nannten die Interviewten Bereiche, bei denen ihnen gerade in der Arbeit mit muslimischen Frauen mit Behinderung eingeschränkte Möglichkeit zur Selbstbestimmung aufgefallen waren: so wurde von muslimischen Frauen berichtet, denen die Eltern schon vorab die Entscheidung zur Ausübung eines Berufs oder einer betreuten Beschäftigung abnahmen, indem sie entschieden, ihre Töchter hätten zuhause zu bleiben.

B1: *„Naja, wir erklären ganz genau, wie wichtig ist das, oder dass sie noch zu jung sind, um zuhause zu sitzen. Das ist ja schon wichtig, dass sie einen Beruf eingehen, die hören das immer wieder, von uns und von der Schule, wir arbeiten ja zusammen. Nur kann auch sein, dass sie sagen ‚Nein, ich möchte, dass sie zuhause sitzt.‘ Und das kommt schon vor, dass sie zuhause sitzen.“* (INT1, 942-946)

Auch bei der Berufswahl, so eine Befragte, seien muslimische Frauen häufig und stark von elterlicher Seite beeinflusst. Werden von muslimischen Frauen mit Behinderung Wünsche bzw. Entscheidungen geäußert, so werde diesen nur im für die Eltern vertretbaren Rahmen nachgegangen. Zwei Befragte nannten diesbezüglich explizit elterliche Negativ-Reaktionen: insofern, dass einerseits die Meinungen bzw. Entscheidungen der Töchter schlichtweg übergangen und zum Fehlverhalten seitens des Betreuungspersonals uminterpretiert werden würden, andererseits dass Betreuungsverhältnisse immer wieder umgehend gekündigt werden würden, wenn sich die ersten Anzeichen einer Entwicklung zur Selbststimmung und Meinungsbildung ihrer Töchter abzeichnen.

I: *Die ist aufgeblüht und hat begonnen selbstsicherer und bestimmter zu sein?*

B3: *„Genau, aufgeblüht, die war am Anfang eher verschüchtert, ziemlich einkastelt, wie die kommen is... und das was in diesem Jahr mit ihr ‚passiert‘ is, war nicht den Wünschen der Mutter entsprechend, und sie war auch gar nimma bereit darüber zu reden... wir waren ziemlich perplex, aber ‚Nein, ich will das nicht, die bleibt jetzt zuhause, zuhause is viel besser und da is eh nicht so gut‘ und ZACK.“* (INT2, 444-448)

Welche sozialen Kontakte muslimische Frauen mit Behinderung zu pflegen hätten, bzw. welche sie führen können, liegt auch selten in deren eigener, alleiniger

Entscheidungsmacht. Dies wird zumeist von den Eltern (mit)bestimmt. In besonderem Ausmaß schlägt sich dies in der von den Eltern bestimmten Unmöglichkeit nieder, Kontakte zu Männern zu pflegen, bzw. intime Beziehungen u./od. Ehen einzugehen. Es wurden nur wenige Bereiche genannt, in denen es, zumindest extern wohnbetreuten (sic!), muslimischen Frauen möglich ist, selbst zu bestimmen: die Kleiderwahl, die Essenswahl und die Entscheidung über den Empfang von Besuchen. Die Entscheidung bzw. Verortung der muslimischen Frauen mit Behinderung zwischen Moderne und Tradition, nicht zuletzt hinsichtlich eben der Bereiche Kleidung und Ernährung, liefere innerhalb der Familien nicht selten hohes Konfliktpotential.

Diskriminierung:

Die Frage nach der Wahrnehmung von Diskriminierungsmomenten brachte zu allererst in sämtlichen Gesprächen die Erkenntnis mit sich, dass betreffende Personengruppe – sei es im SPZ-Kontext, in den Betreuungseinrichtungen oder in der Öffentlichkeit – eher durch ihre jeweiligen Behinderungen auffallen würde, das Attribut ‚Herkunftskultur‘ demnach gegenüber dem Attribut ‚Behinderung‘ eigentlich stets in den Hintergrund trete. Einzig eine Gesprächspartnerin äußerte, dass die Herkunft in einzelnen Fällen eine Rolle bei der Vergabe von Lehrstellen gespielt haben könnte, die jeweiligen Betriebe bzw. Stellenangebote jedoch im Berufsfindungsprozess weiters gleich auch nicht mehr in Betracht gezogen wurden. Grundsätzlich werde muslimischen Frauen und Mädchen mit Behinderung den Erfahrungen der Expertinnen und Experten nach im näheren und nachbarschaftlichen Umfeld durchwegs mit Toleranz begegnet. Zumindest hatte ihnen bis zum Zeitpunkt der Befragung diesbezüglich noch keine Frau von gegenteiligen Erfahrungen berichtet. Sehr wohl käme es aber, so ein Experte, immer wieder zu allgemein ausländerInnenfeindlichen Äußerungen seitens der von ihm in der Beschäftigungstherapie betreuten KlientInnen, die jedoch nie direkt an konkrete Personen gerichtet wären, eher als unreflektierte Wiedergabe bzw. Spiegel elterlicher Haltungen anzusehen seien.

B3: *“Najo, es gibt, zumindest da im Haus, unter österreichischen Menschen mit Behinderung a relativ stark verbreitete Ausländerfeindlichkeit...”*

I: *Können Sie mir das genauer erklären?*

B3: *„Des Wort Tschusch fällt sehr schnell amal... einer sagte neulich, ‚Meinst i wähl a Tschuschen-partei?!‘ und meinte damit die Grünen... da hab ich ihn herpffien und zamputzt, weil des taugt ma ned... solche Sachen hört ma scho. Andererseits is des ned was, was.... najo... des is halt vermutlich eher so a Haltung, dies daheim von irgendwelchen Eltern hörn, und ned was, was in dem Ausmaß dann ned unseren Leuten mit Migrationshintergrund spürn lassen. Aber es kann scho sein, dass mal so was wie ‚du Tschusch‘ oda so fällt.“ (INT2, 657-666)*

Auf derlei Aussagen werde seitens des Betreuungspersonals sehr konsequent reagiert und in gleicher Weise präventiv entgegengewirkt.

Eine gänzlich andere Form der Diskriminierung wurde zudem von einer anderen Interviewpartnerin genannt: nämlich eine gewissermaßen innerfamiliäre Diskriminierung, die sich derart gestalten würde, dass in manchen besonders traditionellen Familien die Geburt eines Mädchens weniger gelte, als die Geburt eines Jungen. Dies habe unvermeidliche Auswirkungen auf den Aufbau und die Konstitution der Mutter-Kind-Bindung, und in weiterer Folge natürlich auf die Töchter mit Behinderung.

B5: *„Bei denen is das aber noch heftiger verankert, dass der Bub der Bessere is. Wennst dann als Frau noch dazu ein Mädchen gebärscht, das behindert ist, dann hast du selber mehr Probleme damit, weil du ja aus einer Kultur kommst, wo du weißt, es wär besser gewesen, du hättest einen Sohn geboren, wo du weißt, dass Behinderung jetzt vielleicht ein größeres Problem darstellt, das hat mit dir selber zu tun. Also viele Frauen können schlecht Bindung aufbauen zu ihrem Kind, und machen sich wahnsinnige Selbstvorwürfe.“* (INT4, 329-335)

Interkulturelle Arbeit und Kompetenzen:

Befragt zu Kompetenzen und Infrastruktur, die sie für die Arbeit mit muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung als essentiell u./od. wünschenswert erachten, nannten die Interviewten begünstigende Faktoren auf Ebene der persönlichen Kompetenzen, auf der ‚Betriebsebene‘ der strukturellen Voraussetzungen und auf Ebene des professionellen Handelns.

Als förderliche persönliche Kompetenzen wurden, neben genereller Geduld und Sensibilität im Umgang mit der Klientel, die Fähigkeit zum empathischen Perspektivenwechsel, ein aufmerksamer Blick fürs Detail sowie das Vermögen, zwischen sozial erschaffenen und kulturell bedingten Problemlagen zu differenzieren als spezielle Kompetenzen genannt. Letzteres ist in direktem Zusammenhang mit – kulturspezifischen Fachwissen zu sehen, das als besonders wichtig erachtet wird. In der Begleitung dieser Klientel sollen Fachleute weiters in besonderem Ausmaß dazu in der Lage sein, prozessorientiert zu arbeiten. Mehrfach als besonders hilfreich angesehen wurde zudem einschlägige Sprachkenntnis im Hinblick auf die jeweilige Muttersprache der betreuten bzw. begleiteten Frauen.

Als günstige Voraussetzungen auf der betrieblichen Ebene nannte eine Befragte einerseits ein adäquates, angenehmes räumliches Arbeitssetting. Einigkeit unter sämtlichen Befragten herrschte aber vor allem hinsichtlich der Wichtigkeit von Betreuer-Innenvielfalt bzw. der Multikulturalität von Teams. Vielfältige Teams, im besten Fall auch multikulturell, würden gut als Spiegel des Alltagslebens funktionieren. Zudem

betonten einige Befragte den hohen Stellenwert eines regen Austauschs mit KollegInnen, und die Möglichkeit zur multi- bzw. interdisziplinären Zusammenarbeit.

Als wichtig im Hinblick auf Arbeit mit der betreffenden Personengruppe nannten die befragten Expertinnen und Experten einerseits die Bereitschaft, Kontextprobleme (z. B. allgem. Informationsdefizit) zu bearbeiten und abzubauen, andererseits aber die Notwendigkeit des Erkennens bzw. Abgrenzens von Zuständigkeitsbereichen in Zusammenhang mit der möglicherweise notwendigen Entscheidung, bei Bedarf an andere, zuständige SpezialistInnen abzugeben. Einen wichtigen Bestandteil der Arbeit mache die Unterstützung und Hilfe beim Entwickeln von Eigeninitiative bzw. Selbsthilfe und die Vermittlung interkultureller Kompetenz aus.

B1: „(...) ich möchte dass SIE selber es schaffen, nicht unbedingt, dass sie glauben, da gibt's eh sowieso jemand, der für uns übersetzt, nein. Da bin ich dafür, dass sies doch irgendwie hinkriegen, doch. Also nicht meine KollegInnen, sondern die Familien, sie müssen sich irgendwie auch auseinandersetzen und ausdrücken, egal wie.“ (INT1, 1029-1033)

Um bestmöglich mit dieser Klientel arbeiten zu können, raten die meisten Befragten zum aktiven Einbeziehen von Eltern und Familie der betroffenen Frauen. Dies sei nicht bloß im Falle von elterlicher Besachwaltung oder Minderjährigkeit der Betreuten bzw. Begleiteten unumgänglich, sondern erweise sich als überaus wichtig bei der Ermittlung relevanter, biografischer Informationen. Die Erhebung dieser Daten habe sehr individualisiert und an die Lebensumstände bzw. -geschichte der jeweiligen Frauen angepasst zu erfolgen.

In der weiteren Zusammenarbeit mit den Familien gelte es als unerlässlich, einerseits auf die oft sehr gegensätzlichen Vorstellungen der betreffenden Frauen und deren Familien einzugehen, jedoch gerade den begleiteten Frauen in besonderem Ausmaß Rückhalt und Bestätigung hinsichtlich ihrer Entscheidungen zu geben.

Abschließend sei im Bezug auf die tatsächliche Arbeit mit der Klientel noch – wie von einer Expertin betont – die Notwendigkeit genannt, die professionelle Rolle beizubehalten und die professionelle Distanz zum Arbeitsfeld zu bewahren.

Zu zwei weiteren Themenbereichen innerhalb dieser Kategorie häuften sich die Nennungen der Befragten, weshalb sie im Weiteren als eigene Subkategorien angeführt werden sollen. So sei als Reaktion auf die sich oftmals schwierig gestaltende Kommunikation in besonderer, vielmals auch kreativer Weise auf die vorliegenden Sprachbarrieren einzugehen. Die befragten Expertinnen und Experten nannten einerseits unterstützende Strategien für den täglichen Kontakt, wie viele Wiederholungen,

Herzeigen von Gegenständen und ‚Reden mit Händen und Füßen‘, andererseits, und dies vornehmlich in Hinblick auf das Erledigen formaler bzw. formeller Angelegenheiten, empfehlen sie eine vermehrt schriftliche Informationsvermittlung und das Heranziehen von DolmetscherInnen. Es wäre jedoch nicht in jedem Fall notwendig, gleich zertifizierte Übersetzer zu konsultieren, vielmals würden sich in der KollegInnenschaft u./od. im familiären Umfeld der betreuten Personen mit hilfreichen Sprachkenntnissen finden. Generell bedürfe es im Umgang mit besagter Personengruppe eines ‚gewissen Gehörs‘, so der Wortlaut einer Befragten, der wohl umschreiben soll, dass man in der Kommunikation mit muslimischen Frauen mit Behinderung besondere Aufmerksamkeit hinsichtlich des tatsächlichen Bedeutungsgehalts von Aussagen an den Tag legen muss.

B2: *„Ja, Verständnis, Geduld, des is glaubi des wichtigste. Und auch halt a gewisses Gehör, also die sprachliche Barriere... da des Beispiel: a Mutter hat amal gsagt, ihre Tochter blute von innen, bis wir dann endlich gwusst haben, dass sie eigentlich an Bluterguss meint. Des dauert öfters, bis man draufkommt, was war jetzt wirklich gemeint.“* (INT2, 881-885)

Viele Nennungen fanden sich auch bezüglich eines offenen und akzeptierenden Umgangs mit kulturell und/oder religiös motivierten Wünschen bzw. Besonderheiten. Zuerst gelte es, den kulturspezifisch hohen Stellenwert des Systems ‚(muslimische) Familie‘ und dazugehörig die hochgehaltene Familienehre zu (be-)achten. Konkret aufgezählt wurden weiters die Berücksichtigung etwaiger Wünsche nach geschlechtsspezifischem Pflegepersonal und der Forderung nach besonderem Schutz der körperlichen Integrität der Frauen. Das Einholen elterlicher Einverständnisse in finanziellen Angelegenheiten und das Einbinden in diesbezügliche Entscheidungen (z. B. Verwendung des Taschengelds) erwies sich auch vielmals als unverzichtbar. Um in umfassender Weise mit der Klientel arbeiten zu können, hieße dies, dass man vielmals auch eine gewisse Offenheit und Akzeptanz hinsichtlich des Involviert-Werdens in die Gesamtlebenssituation der Betreuten beweisen müsse.

5. Zusammenfassung und Fazit

Anhand der vorliegenden ExpertInneninterviews galt es herauszufinden, wie und in welchen Lebensbereichen sich Behinderung aus professioneller Sicht im Lebensvollzug muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund niederschlägt, bzw. wie und in welchen Bereichen (vgl. ICF) sich Behinderung auf deren gleichberechtigte und selbstbestimmte Teilhabe am Leben unserer Gesellschaft auswirkt. Außerdem sollte auf Basis des theoretischen Bezugsrahmens und unter Zuhilfenahme von ExpertInnenmeinungen geklärt werden, in welcher Weise die Heilpädagogik Konsequenzen aus den ermittelten Lebens- und Problemlagen ziehen könne bzw. zu ziehen habe. Erneut sei, wie schon andernorts, darauf hingewiesen, dass es sich bei den sechs befragten Expertinnen und Experten nicht um eine ausreichend repräsentative Anzahl an Befragungen handelt, um Generalisierungen bzgl. der untersuchten Lebenslagen treffen zu können. Die vorliegende Untersuchung hat demnach ausschließlich exemplarischen Charakter. Sämtliche wiedergegebenen ExpertInnenaussagen liefern somit lediglich einen ersten Einblick in das vielschichtige Spektrum möglicher Lebenslagen muslimischer Frauen mit Behinderung und Migrationshintergrund, die ermittelten Ergebnisse könnten jedoch als Basis bzw. Bausteine für eine umfassendere Auseinandersetzung mit dieser Thematik dienen.

Wie gestalten sich die Lebenssituationen muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung hinsichtlich ihres familiären Backgrounds und des Bereichs ‚Wohnen‘?

Da nach MERZ-ATALIK (1998, S. 318f) in der Arbeit mit Musliminnen und Muslimen die sehr individuellen Lebenswelten sowie die Formen des familiären Zusammenlebens wichtig sind, sei zuallererst das Augenmerk auf die Migrationshintergründe, die soziokulturelle und die ökonomische Lebenssituation muslimischer Frauen mit Behinderung und deren Familien gerichtet. Ein Großteil der in Österreich lebenden muslimischen Frauen mit Behinderung entstammt der zweiten, dritten oder sogar vierten Generation nach Österreich immigrierter Familien mit so genanntem ‚Gastarbeiter-Hintergrund‘, und ist zumeist spätestens seit dem Grundschulalter hier lebhaft. Beim Großteil der in Österreich lebenden muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung handelt es sich demnach um Personen, die über einen erweiterten Migrationshintergrund (vgl. SANDRISSER / WINKLER 2008, S. 170) verfügen. Als weitere Gründe, die muslimische Familien dazu veranlassten, ihr Leben in Österreich zu führen, konnten Flucht aus dem Herkunftsland und die

Hoffnung auf bessere Chancen hierzulande für die behinderte Tochter (vgl. MERZ-ATALIK 1998, S. 316) ermittelt werden. Gemein ist den drei angeführten Migrationsgründen eine offenbar eher negativ bewertete Lebenssituation im Heimatland, gemessen an den in Österreich – zumindest erwarteten – Lebensvoraussetzungen (vgl. HÜTTER 2007, S.13, Bade 2000, S. 30).

Die sozioökonomische Situation besagter muslimischer Frauen und deren Familien betreffend zeichnen sich signifikante Unterschiede ab. Neben Frauen aus wohl situierten Familien hohen Bildungsniveaus finden sich zahlreiche Frauen aus Familien, deren sozioökonomische Lebenssituation sich deutlich schwieriger gestaltet. Hierbei handelt es sich zumeist um Familien aus einem Flucht- oder Gastarbeitskontext, deren Lebenssituation beschrieben wird als geprägt von niederem Bildungsniveau, (saisonaler) Arbeitslosigkeit und unsicherer finanzieller Lage. Jene Familien leben oft in Form von Großfamilien in dafür vielmals ungeeigneten, weil relativ kleinen Wohnungen und sind im Sinne ‚*ethnischer Segmentation*‘ (vgl. ESSER 2006, S.4) hauptsächlich in ihre jeweiligen Herkunftsgemeinschaften integriert. Unterschiede hinsichtlich der Lebenssituation muslimischer Familien zeichnen sich weiters dahingehend ab, über wie viele Generationen hinweg die Familien schon in Österreich wohnhaft sind. Familien der zweiten und späteren Generation(en) sind oftmals vom Großfamilienmodell abgewichen, leben in Form von Kernfamilien und zumeist deutlich stärker in die österreichische Gesellschaft integriert als jene der ersten Generation. Dies stimmt mit den Beobachtungen von STOLLEIS (in: ELGER 2001, S. 93) bzgl. der Veränderung familiärer Strukturen im Zuge des Migrationsprozesses überein. Es ist daraus erneut zu schließen, dass man nicht von ‚den‘ typischen Familien muslimischer Frauen mit Behinderung sprechen kann, da sich hinsichtlich ihrer Lebenslagen zu große Unterschiede verzeichnen lassen (vgl. ATABAY 1998, ATABAY / MÜHLIG-VERSEN 2002). Dennoch entsteht bei Sichtung der ermittelten Ergebnisse der Eindruck, dass überdurchschnittlich viele muslimische Frauen mit Behinderung und deren Familien unter Voraussetzungen leben, die sie als zu den sozioökonomisch schwächsten bzw. einfachsten Bevölkerungsschichten innerhalb der österreichischen Gesamtbevölkerung zugehörig erscheinen lassen.

Die Beschäftigung mit dem familiären Background gewinnt unter dem Aspekt, dass die Mehrheit muslimischer Frauen mit Behinderung (noch) bei ihren Familien wohnhaft ist, zusätzlich an Bedeutung. Dies ist einerseits in Zusammenhang mit Unkenntnis bzw. Informationsmangel bzgl. alternativer Wohnbetreuungs-Angebote in

Österreich zu bringen (vgl. KAUCZOR 2002, S. 62f), andererseits spielt hierbei die traditionelle und ehrenhafte Funktion des Systems ‚Großfamilie‘ als schützendes System, innerhalb dessen die Mutter für eine angemessene Betreuung bzw. Versorgung der Kinder bzw. der behinderten Frau zuständig ist (vgl. BOURQUIA 2005, S. 44), die zumeist tragende Rolle. In besonders extremen Fällen kommt es vor, dass muslimische Frauen mit Behinderung nicht bloß bei ihren Familien wohnen, sondern von diesen gewissermaßen versteckt gehalten werden, was erneut mit unzureichendem Informationsstand über mögliche Hilfen, jedoch auch mit einer Scham ob der Behinderung und unterschiedlichen Ängsten seitens der Familien in Verbindung gebracht werden kann. Als einziger Grund, aufgrund dessen von muslimischen Frauen mit Behinderung (voll) betreute Wohngemeinschaften als alternative Wohnform in Anspruch genommen werden, konnte Überforderung seitens der Familien bzw. Mütter ermittelt werden, - entweder aufgrund eines hohen Behinderungsgrades der jeweiligen Töchter oder aufgrund Erkrankungen der Mütter. KAUCZOR (vgl. 2002, S. 62f) spricht bei solchen familiären Kontexten vom so genannten Familientyp ‚*Wir können eh alles alleine regeln*‘, welcher erst im äußersten Notfall Angebote der Behindertenhilfe annehme.

Die ermittelten Ergebnisse erwecken den Eindruck, dass für muslimische Frauen lediglich jene zwei Wohnformen Realität sind, die sich beide durch eine Vollbetreuung und in weiterer Folge relativ wenig Spielraum für Selbständigkeit im Wohnen auszeichnen. Es bleibt allerdings die Frage offen, ob zumindest teilbetreute Wohnformen für muslimische Frauen mit Behinderung bzw. ihre Familien als Mittelweg eher in Frage kommen, bzw. von ihnen genutzt werden. Diesbezüglich konnten leider keine Ergebnisse ermittelt werden, was unter Umständen erneut mit der geringen Anzahl der geführten Interviews in Relation gebracht werden kann. Ein, in Zusammenhang mit der Lebensform in traditionellen Familienverbänden, nahe liegender, jedoch ausdrücklich rein hypothetischer Grund dafür, dass es zu keinen diesbezüglichen Nennungen kam, könnte allerdings sein, dass teilbetreute Wohnformen den betreffenden Frauen aus Sicht der Familien keinen ausreichenden Schutz gewähren können und deshalb – im Sinne der Erhaltung der traditionellen Familienehre – als indiskutabel gelten.

Wie und in welchen Lebensbereichen (vgl. ICF) wirkt sich Behinderung aus professioneller Sicht auf deren Lebensvollzug bzw. deren gleichberechtigte und selbstbestimmte Teilhabe am Leben in der Gesellschaft aus?

Dieser Frage wurde in Anlehnung an die Ebenen der Partizipation der ICF anhand der Kategorien ‚(Aus)Bildung und Sprache‘, ‚Arbeit und Beschäftigung‘, ‚wirtschaftliches Leben und Sachwalterschaft‘, ‚Soziale Einbettung‘, ‚Freizeit‘, ‚Religion‘, ‚Staatsbürgerschaft‘, ‚Selbstbestimmung als Menschenrecht‘ und ‚Diskriminierung‘ nachgegangen (vgl. DIMDI 2005). Gleich zu Beginn seien mit der hohen elterlichen Entscheidungsmacht innerhalb muslimischer Familien bzw. dem generell hohen Stellenwert des Systems Familie jene Faktoren genannt, welche sich im Bezug auf die Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung am gesellschaftlichen Leben als die einflussreichsten, weil in nahezu sämtlichen Partizipationsbereichen vertreten, herausstellten.

Richtet man im Rahmen der ermittelten Ergebnisse den Fokus nun auf die Teilhabe betreffender Frauen an den Bereichen *Bildung und Ausbildung*, so fällt zu allererst auf, dass diese Personengruppe offenbar ausschließlich in gesonderter Form Zugang zum Bildungssystem hat. So scheint die gängigste, von muslimischen Frauen mit Behinderung besuchte Schulform die der Sonderpädagogischen Zentren (SPZ) zu sein, wohingegen im Rahmen der durchgeführten Befragungen kein einziges Mal eine integrative Schulform Nennung fand. Zusätzlich ist oftmals eine zu kurze bzw. mangelhafte Beschulung besagter Personengruppe zu beobachten, wobei die Gründe dafür einerseits in einer generellen Unkenntnis der österreichischen Gesetzeslage bzw. des österreichischen Schulsystems zu suchen sind. Andererseits scheinen die Schulkarrieren vieler muslimischer Migrantinnen mit Behinderung immer wieder durch kurz- oder längerfristige Heimataufenthalten der Familien (aus medizinischen oder beruflichen Gründen) unterbrochen zu sein. Außerdem bleibt muslimischen Frauen in manchen Fällen der Schulbesuch aufgrund bewusster elterlicher Entscheidungen generell verwehrt. Dies mag erneut im Zusammenhang mit bereits genanntem Informationsmangel und einer daraus hervorgehenden elterlichen Skepsis gegenüber dem (österreichischen) Schulsystem zu sehen sein. Die Tatsache, dass in manchen Herkunftsregionen für Frauen und/oder für Menschen mit Behinderung Schulbildung (noch immer) nicht üblich bzw. zugänglich ist, kann als weiterer entscheidender Fak-

tor auf die Bildungssituation von muslimischen Frauen mit Behinderung Einfluss haben.

Ein eingeschränkter oder fehlender Zugang zum Bildungssystem hat mitunter für die betreffende Personengruppe weit reichende Folgen, sowohl z. B. für deren Alltagsleben, als auch für deren sprachliche Situation, und in weiterer Folge für eine Vielzahl anderer Teilhabe- und Lebensbereiche. Werden nicht oder unzureichend, wie es sonst im Schulalltag üblich ist, der Umgang mit Aufgabenstellungen und Anforderungen gelernt, ergeben sich daraus zum Einen Schwierigkeiten hinsichtlich allgemeiner Problemlösungskompetenzen, zum Anderen bleibt der Umgang mit Strukturen des Alltags ein weitgehend unbekannter. Da gerade diese beiden Fähigkeiten wiederum als wichtige Grundelemente zur Entwicklung von Selbständigkeit und Selbstbestimmung (im Sinne von Bilden einer eigenen Meinung) anzusehen sind, ist davon auszugehen, dass ein fehlender bzw. mangelhafter Schulbesuch auch Konsequenzen hinsichtlich der Entwicklung dieser Kompetenzen mit sich bringt.

Zudem wirkt sich ein fehlender bzw. mangelhafter Schulbesuch in negativer Weise auf den Spracherwerb aus, weshalb nicht wenige muslimische Frauen migrantischen Hintergrunds mit Behinderung Probleme mit dem Gebrauch der deutschen Sprache haben und nicht selten beinahe ausschließlich dazu in der Lage sind, ihre Muttersprache zu verstehen bzw. sich in dieser zu verständigen. Die Beidseitigkeit dieser Problematik, nämlich beim Verstehen und beim Verstandenwerden, wirkt sich erschwerend und beschränkend auf ihre Kommunikation und in weiterer Folge ihre formellen und informellen Sozialkontakte, bzw. ihre strukturelle Integration aus (vgl. ESSER 2006, S.4).

Auch an anderer Stelle kommt es im Bereich Bildung und Ausbildung in Folge hoher elterlicher Entscheidungsmacht zu Einschränkungen für muslimische Frauen mit Behinderung: der immer wieder seitens muslimischer Eltern geäußerte Wunsch nach frauenspezifischen Ausbildungs- und Berufsvorbereitungsgruppen für ihre Töchter mag zwar großteils zu deren Schutz geäußert werden, bringt jedoch eine deutliche Reduktion in der Auswahl der möglichen Ausbildungsangebote für ihre Töchter mit sich.

Hinsichtlich der Partizipation muslimischer Frauen mit Behinderung am Bereich *Arbeit und Beschäftigung* setzt sich die prävalente Rolle der Eltern in ähnlich einschränkender Weise fort. So zeichnet sich bei der Berufs- bzw. Beschäftigungsplatzwahl muslimischer Frauen mit Behinderung häufig die elterliche Tendenz ab, ihren

Töchtern nur solche Berufe und Arbeitsplätze zu gewähren, bei denen es sich um ‚typische Frauenberufe‘ handelt (vgl. SCHILDMANN 2000, S. 21).

Interessanterweise wurde demgegenüber bzgl. des Themas Berufs- bzw. Arbeitsgruppenwahl bisher noch keine signifikante Tendenz seitens der betreffenden Frauen selbst beobachtet. Zwar erneut vom gut gemeinten Gedanken des Schutzes motiviert – Schutz der körperlichen Integrität und Keuschheit der betreffenden Frauen (vgl. RAD-DATZ 2005, S.110) – bedeutet der Fokus auf ‚Frauenberufe‘ allerdings auch eine Einschränkung hinsichtlich der Auswahl in Frage kommender Berufs- und Beschäftigungsfelder einerseits, andererseits reduziert sich dadurch die Anzahl verfügbarer Stellen auf die Auswahl bzw. Anzahl tatsächlich ‚ergreifbarer‘ Stellen. Ein weiterer Faktor, der unabhängig von persönlichen Fähigkeiten und persönlicher Eignung die Berufs- bzw. Arbeitsplatzwahl muslimischer Frauen mit Behinderung beeinflusst, ist die Frage nach der Vereinbarkeit von jeweiligem Berufswunsch und muslimischer Tradition (z. B. Kopftuch), die sich sowohl seitens der betreffenden Frauen als auch seitens deren Familien immer wieder stellt. Diese Frage gelte es wohl in jedem einzelnen Fall individuell zu erörtern, jedoch wird sowohl von betreffenden Frauen und deren Familien als auch von Seiten jeweiliger ArbeitsgeberInnen vielfach per se von einer Unvereinbarkeit gewisser Berufsgruppen mit der muslimischen Tradition ausgegangen, was erneut immer wieder die Auswahl der in Frage kommenden Beschäftigungsmöglichkeiten minimiert.

Betreute Beschäftigungs(therapie)einrichtungen betreffend lässt sich feststellen, dass diese von den Eltern muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund häufig bloß als verlängerte Schulform angesehen und deklariert werden. Das wiederum kann für besagte Frauen insofern von Bedeutung sein, als dass sie dadurch quasi der Möglichkeit beraubt werden ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, solche eine sinnvolle Beschäftigung im Sinne von Arbeit auszuführen, wie es für erwachsene Menschen grundsätzlich in irgendeiner Weise üblich ist. Weiters führt erneut Informationsmangel auf elterlicher Seite (z. B. hinsichtlich der Sinnhaftigkeit von Beschäftigungstherapie, konkreter Angebote, etc...) immer wieder zu einer skeptischen Haltung solchen Angeboten und Einrichtungen gegenüber. Dies kann im äußersten Fall dazu führen, dass so manche muslimische Frau mit Behinderung nach abgeschlossenem Schulbesuch ihre Zeit wieder zuhause absitzt, ohne jegliche Möglichkeit außerhalb des familiären Systems sinnvolle Arbeit zu verrichten, und sich somit in der Gesellschaft zu positionieren. Finden sich also unter jenen immer noch bei der Familie

wohnhaften muslimischen Frauen mit Behinderung also durchwegs auch Frauen, die sich aus eben genannten Gründen nicht am System Arbeit beteiligen können, so ist anzumerken, dass all jene Frauen, die sich in externer (sic!) Wohnbetreuung befinden, üblicherweise auch einer Beschäftigung im Rahmen einer BT nachgehen, und somit am Bereich Arbeit teilhaben können.

Die Teilhabe am *wirtschaftlichen Leben* gestaltet sich für muslimische Frauen mit Behinderung in ähnlich hohem Ausmaß fremdbestimmt wie für eine Vielzahl anderer Menschen mit Behinderung, und unterliegt zumeist Regulierungen durch etwaige SachwalterInnen (v. a. die Mütter) und die jeweiligen Familien bzw. Eltern.

Das Ausmaß der wirtschaftlichen bzw. finanziellen Fremdbestimmung ist bei vielen muslimischen Frauen mit Behinderung ein so hohes, dass es sich nicht bloß auf die Verwaltung des Pflegegeldes und diverser Förderungen beschränkt, sondern sich die Fremdbestimmung sogar bis zur Verwahrung und Verwaltung des im Rahmen von betreuter Beschäftigung selbst verdienten Taschengelds erstreckt. So müsse das erworbene Taschengeld nicht selten zuhause abgeliefert werden, in anderen Fällen dürften besagte Frauen ihr Taschengeld wiederum oft nur nach Rücksprache mit den Eltern unter Aufsicht des jeweiligen Betreuungspersonals ausgeben. Beides kann bis zu einem gewissen Grad unter Umständen mit der Notwendigkeit eines besonders bewussten Umgangs mit den verfügbaren finanziellen Mitteln sozioökonomisch schwächer gestellter Familien in Verbindung gebracht werden, da diese Handhabung von pädagogischen Fachkräften generell oftmals in familiären Kontexten sozioökonomisch schwächer gestellter Familien, unabhängig welchen Ursprungs, beobachtet wird. Mit großer Wahrscheinlichkeit steht die elterliche Kontrolle in finanziellen Belangen jedoch vielmals in Zusammenhang mit einem Abspruch jeglicher Mündigkeit im Zuge der elterlichen Neigung, ihre behinderten Töchter, mehr noch als ‚vergleichbare‘ Söhne mit Behinderung, als ‚ewige Kinder‘ anzusehen. Auf dieses Phänomen soll im Folgenden noch etwas genauer eingegangen werden.

Beim Blick auf die *soziale Einbettung* von muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund, die sich zwar zunächst von Person zu Person sehr unterschiedlich gestaltet, fällt diesbezüglich dennoch erneut die dominante Rolle des Systems Familie auf. Sofern (noch) im elterlichen Haushalt wohnhaft, besteht das soziale Umfeld muslimischer Frauen mit Behinderung zumeist nahezu ausschließlich aus Mitgliedern des

jeweiligen Familienkreises und dem familiären Umfeld, beide jeweils hauptsächlich in die Communities ihrer Herkunftsregion eingebettet. KIZILHAN (2008, S.4) spricht im Zusammenhang mit jenen Communities von einem Netz an Reziprozitätsbeziehungen, das sich sowohl inner- als auch transfamiliär verzweigt. Selbst die Pflege von Freundschaften wird, wenn überhaupt, großteils in Form von Treffen in familiärer Begleitung vollzogen, selbständige Treffen wiederum sind eher als Ausnahmefall anzusehen und ohnehin nur Frauen mit eher geringem Behinderungsgrad möglich. Als eine Variante Sozialkontakte zu knüpfen und zu vollziehen, die jedoch stark von den persönlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten der betreffenden Frauen abhängig ist, wird mitunter das Internet genutzt, wobei diese Form des Sozialkontakts innerhalb traditionell konservativerer Familien nicht selten – erneut aus einem verstärkten Schutzbestreben heraus – von elterlicher Skepsis bzw. Kontrolle begleitet wird.

Bei jenen muslimischen Frauen, die in einem extern betreuten Wohnkontext leben, erweitert sich das soziale Umfeld, neben den zumeist obligaten und regelmäßigen Familienkontakten, um Kontakte aus dem WG-Umfeld, und eventuell – sofern von den Eltern gewährt – Personen aus dem Feld der Besuchsdienste. Inwieweit über jene Kontakte seitens der betreffenden Frauen frei mit entschieden werden kann, bzw. diese selbständig und selbstbestimmt von statten gehen können, konnte nicht im Rahmen dieser Untersuchung nicht im Detail erörtert werden.

Als starken Einschränkungen unterzogen bis nahezu unmöglich stellt sich die Pflege von Männerkontakten und intimen Beziehungen im Leben muslimischer Frauen mit Behinderung dar. Diese Form der sozialen Kontakte wird im Regelfall von deren Familien per se abgeblockt bzw. verhindert, einhergehend mit dem elterlichen Bild, dass Frauen mit Behinderung in der Rolle des ewigen Kindes stecken, ihnen deshalb gleichermaßen jegliche Art der Sexualität abgesprochen wird. Aufgrund des Tatbestands, dass sich muslimische Frauen mit Behinderung oftmals mit diesem Kindes-Image behaftet vorfinden, kommt für viele das Führen einer Ehe bzw. Beziehung grundsätzlich gar nicht erst in Frage, da sie aus elterlicher Sicht ohnehin nicht in der Lage wären, die traditionelle Frauenrolle der Hausfrau und Mutter (vgl. WALTHER 1997, S. 42) zu erfüllen. Auffallenderweise dürfte sich diese Situation für muslimische Männer mit Behinderung anders gestalten, insofern, dass deren Sexualität eher anerkannt und ihnen die Rolle des Mannes eher zugestanden werde. Dies geht mit der von BRUNER (2000) und EHRIG (2004) angeführten allgemeinen Tendenz bzgl. der Geschlechtsrollen (behinderter) Menschen einher, dass unter eher patriarchal

verfassten Lebens- und Rahmenbedingungen die Rollenzuweisung der ‚helfenden, sich um den Mann kümmernden Frau‘ die gängige ist, wohingegen die Umkehrung zugunsten eines möglichen Unterstützungsbedarfs der Frau unüblich ist, und deshalb als problematisch, wenn nicht sogar ungangbar angesehen wird.

Der ‚Schutz‘ vor Männerkontakten kann seitens der Eltern im Extremfall soweit gehen, dass, sollten sie nicht ohnehin davor schon die Betreuung ihrer Töchter in frauenspezifischen Gruppen durchgesetzt haben, Betreuungsverhältnisse gekündigt werden, sobald sich bei ihren Töchtern mit Behinderung erste Anzeichen einer Entwicklung in Richtung Erwachsen-Sein und Sexualität abzeichnen. Diese Reaktion ist gewissermaßen in der Beispielrolle dafür zu sehen, wie weit reichend die Auswirkungen vergleichbarer Einschränkungen in einem Teilhabebereich auf die Teilhabe in anderen Lebensbereichen sein können. So bewirken in diesem Fall Restriktionen im Bereich der Teilhabe am System interpersoneller Kontakte und Beziehungen weiters eine eingeschränkte Teilhabe am Bereich Arbeit und Beschäftigung, wobei WANSING (2005, S. 72) wiederum genau diese beiden Teilsysteme als Grundlegende für den Zugang zu vielen anderen gesellschaftlichen Teilsystemen ansieht. Nach LUHMANN (1998, S. 630f) kommt es durch den Ausschluss aus solch einem Teilsystem bzw. durch dessen Einschränkung zu einer Beschränkung dessen, was in anderen Systemen möglicherweise erreichbar wäre.

Hinsichtlich der Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung am Bereich der *Freizeit und Erholung* lässt sich eine direkte Kopplung an deren Wohnsituation und Ausprägungen des sozialen Umfelds, samt allen dort verorteten Teilhabemöglichkeiten und –beschränkungen ausmachen. Wenn bei den Eltern wohnhaft, wird der Bereich Freizeit im Rahmen der familiären Gegebenheiten bzw. in familiärer Begleitung gelebt, wobei externe Angebote zumeist nur genutzt werden (dürfen), wenn diese in den Augen der Eltern einen ausreichend geschützten Rahmen bieten können. Neben Internetnutzung als Form der Freizeitgestaltung kommen in extern betreuten Lebenskontexten (WG und BT) noch diverse Exkursionen, Ausflüge oder Urlaubsaktionen und in einigen Fällen zudem Aktivitäten mit dem eigens dafür engagierten Besuchsdienst hinzu, die alle jeweils in solchem Ausmaß genutzt werden, wie es die individuelle finanzielle Situation der betreffenden Frauen zulässt.

Angesichts des von den ExpertInnen beschriebenen weit verbreiteten, hohen Säkularisierungsgrades in Österreich wohnhafter muslimischer Familien, stellt sich die

Situation muslimischer Frauen mit Behinderung hinsichtlich der Teilhabe am Bereich der *Religiosität* als nicht weiter verwunderlich dar. Großteils beschränkt sich die Religiosität muslimischer Männer und Frauen mittlerweile auf kulturell sehr tief verankerte religiöse Eigenheiten, wie den Schweinefleischverzicht oder aber auch das hohe Schutzbestreben gegenüber Menschen mit Behinderung. Jenes rühre wohl hauptsächlich daher, dass Behinderung gemäß traditioneller Erklärungsmodelle als von Gott gegeben, bzw. als Resultat von Gottes Willen anzusehen sei, und deshalb dem Mensch mit Behinderung besonderer Schutz zustehe (vgl. MÜLLER in: PITHAN / ADAM / KOLLMANN 2002, S. 184). Abgesehen davon, dass Menschen islamischen Bekenntnisses im Falle einer Behinderung ohnehin als zu einem großen Teil von ihren traditionellen, religiösen Grundpflichten befreit gelten (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 28), sind im Zuge der fortschreitenden Säkularisierungsprozesse im Betreuungsalltag muslimischer Frauen mit Behinderung die Kopftuchfrage und die Frage nach dem Schweinefleischverzicht oft die einzigen Bereiche, die auf die islamische Religiosität der Betreuten hinweisen. Es wird beobachtet, dass Religiosität – zumeist von Kindheit an von Familien und Eltern vermittelt – oftmals mit Einsetzen der ersten Entwicklungen in Richtung Eigenständigkeit, z. B. beim Umzug in extern betreute Wohnformen zunehmend an Bedeutung verliert. So würden muslimische Frauen und Männer mit Behinderung in Betreuungskontexten immer weniger persönlich Wert auf z. B. Schweinefleischverzicht legen, dieser aber immer noch vielfach von deren Eltern eingefordert werden. Auch berichten besagte Frauen im Betreuungskontext kaum bis niemals von einer Teilhabe an religiösen Aktivitäten bzw. von Moscheenbesuchen. Es zeigt sich, z. B. auf Ausflügen, allerdings ein gewisses Interesse an den unterschiedlichsten Arten von Gotteshäusern, nicht ausschließlich an Museen, was die Frage aufwirft, inwiefern bzw. in welcher Weise von MitarbeiterInnen in der Betreuungsarbeit auf das Thema eingegangen werden kann und soll.

Im Bezug auf die Teilhabe an den *Staatsbürgerrechten* muss eingangs erwähnt werden, dass leider verabsäumt wurde im Zuge der Befragungen das Ausmaß der Nutzung z. B. des allgemeinen Wahlrechts durch muslimische Frauen mit Behinderung zu eruieren. Es konnte jedoch ermittelt werden, dass ein Großteil der in Österreich lebenden muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung bereits in Österreich geboren wurde, und weiters größtenteils über die österreichische Staatsbürger-

schaft oder ansonsten zumindest über vergleichbare (befristete) Aufenthaltsgenehmigungen verfügt. Diese verleihen besagter Personengruppe den Anspruchsstatus auf sämtliche Leistungen des österreichischen Sozialen Netzes und etwaiger Hilfsangebote. Weiters liefert die Staatsbürgerschaft eine grundlegende Voraussetzung für den Anspruch auf extern betreutes Wohnen bzw. betreute Beschäftigung. Im Falle befristeter Aufenthaltsgenehmigung wirkt sich diese Befristung auch auf die Geltungsdauer der jeweiligen Betreuungsverhältnisse aus. Immer wieder zeichnet sich jedoch im Rahmen der unterschiedlichsten Bereiche des Sozialbereichs ein Informationsmangel seitens der Eltern hinsichtlich der rechtlichen Lage und Möglichkeiten für ihre Familie und behinderten Töchter und Söhne ab, weswegen dementsprechende Aufklärungsarbeit bzw. Recherche oftmals zusätzlich zu den grundsätzlichen Arbeitsanforderungen in den Betreuungsberufen dazukommt.

Dem Ausmaß der Teilhabe, die allgemeinen *Menschenrechten* betreffend, wurde im Zuge der vorliegenden Untersuchung vor allem hinsichtlich der Themenkategorie *Selbstbestimmung* nachgegangen. Diese umfasst nach WALDSCHMIDT (1999, S. 14ff) den Lebensvollzug von Autonomie, Mündigkeit, Freiheit und Sorge für sich selbst. Zudem wurde der Fokus auf die Themenkategorie *Diskriminierung*, im Sinne von Benachteiligung bzw. Ungleichstellung, gelenkt.

Zum wiederholten Mal erwies sich auch im Bereich der gelebten Autonomie und Selbstbestimmung muslimischer Frauen die hohe elterliche Entscheidungsmacht als in diesem Gegenstand einflussreichster Faktor. Neben einer Reihe von kulturunspezifischen Problemen vieler muslimischer Eltern in Bezug auf die Selbstbestimmungsentwicklung ihrer Töchter, v. a. was das Vermögen ihre Töchter ‚los zu lassen‘ und/oder ein realistisches Bild von ihnen zu entwerfen betrifft, wirken in muslimischen Familien die Eltern besonders bestimmend bzw. beeinflussend auf Entscheidungsprozesse ihrer Töchter hinsichtlich Ausbildung, Beschäftigung, wirtschaftlichem Leben und hinsichtlich deren sozialer Kontakte ein (siehe oben). Dementsprechend werden Entscheidungen der Töchter nur in jenem Rahmen akzeptiert und geltend gemacht, welcher den (Wert)Vorstellungen der Eltern entspricht und für diese vertretbar erscheint. In besonders extremen Fällen kann es vorkommen, dass Meinungen und Entscheidungsprozesse bzw. Entscheidungen muslimischer Frauen mit Behinderung gar nicht als solche wahrgenommen werden, sondern – im Kontext externer Betreuung – zu Fehlverhalten seitens des Betreuungspersonals uminterpretiert, und

mit Negativ-Reaktionen wie Kündigung des jeweiligen Betreuungsverhältnisses gehandelt werden. So werden muslimische Frauen in diesen Situationen gewissermaßen zu doppelt Leidtragenden, einerseits, weil ihre Meinung bzw. Entscheidungen ungehört bzw. unerhört bleiben, andererseits, weil zumeist sie es sind, welche die Konsequenzen jeglicher elterlicher Negativ-Reaktionen zu tragen haben. Gerade der Versuch muslimischer Frauen mit Behinderung, sich in ihrem Lebensvollzug zwischen Moderne und Tradition zu verorten, birgt, sofern sie einem eher traditionellen Familienkreis entstammen, in besonderer Weise ein hohes innerfamiliäres Konfliktpotential.

Bereiche, in denen von muslimischen Frauen dezidiert selbstbestimmte Entscheidungen gefällt werden können, umfassen – zumindest im Kontext externer Wohnbetreuung – die Wahl der Kleidung, des Essens und Entscheidungen bzgl. des Empfangs von Besuchern. Konkrete Verweise auf Bereiche in denen jene muslimischen Frauen, die im (traditionellen) Familienkontext wohnhaft sind, ähnlich selbstbestimmt und frei entscheiden können, konnten im Zuge der vorliegenden Untersuchung nicht ermittelt werden. Unter Anbetracht zweier ureigener Grundgedanken des Islam, nämlich jenem, dass eben gerade der Islam die Eigenständigkeit, Willensfreiheit und Persönlichkeit des Menschen entwickeln will bzw. soll (vgl. OUERTANI 1994), und jenem, dass Allah jeden Menschen von Grund auf mit Willensfreiheit ausgestattet hat (vgl. HASNAIN / SHAIK / SHANAWANI 2008, S. 27), erscheint das doch eher geringe Ausmaß an Selbstbestimmung muslimischer Frauen mit Behinderung beinahe etwas widersprüchlich.

Muslimische Frauen mit Behinderung sehen sich in ähnlichem Ausmaß diversen Formen von Diskriminierung ausgesetzt, wie viele andere Menschen mit Behinderung auch. So fallen auch sie offenbar in der Außenwahrnehmung zuvorderst durch ihre jeweiligen Behinderungen auf, die jeweilige Herkunftskultur bzw. ein wie auch immer gearteter migrantischer Background treten dagegen z. B. meist in den Hintergrund. Dies mag, so CLOERKES (1988, S. 87), bis zu einem gewissen Grad mit der leichtfertigen Zuschreibung des Attributs ‚Behinderung‘ aufgrund primärer Sichtbarkeit bzw. dem ‚Wissen‘ anderer Menschen um die Abweichung von dem, was gemessen an gesellschaftlich definierten Erwartungen als normal zu verstehen ist, zu tun haben. Wird muslimischen Frauen mit Behinderung im Alltag auch zumeist mit einem grundsätzlichen Ausmaß an Toleranz begegnet, so kommt es mitunter aber doch zu diskriminierenden Momenten, sowohl im näheren als auch im weiteren Lebensumfeld. Ein

bezeichnendes Beispiel dafür liefert die immer wieder auftretende skeptische Haltung potentieller ArbeitgeberInnen bei der Lehrstellenvergabe, wenn sich behinderte Frauen muslimischer und somit anderer Herkunftskultur als der eigenen bewerben. Wenn man mit SCHILDMANN (2000, S. 21) bedenkt, dass behinderte Frauen bei der Suche nach einem angemessenen Arbeitsplatz ohnehin oft größeren Schwierigkeiten ausgesetzt sind, als zum Beispiel die männliche Vergleichsgruppe, zeichnet sich in eben skizzierten Fällen eine zusätzliche Verstärkung des schon vorhandenen Diskriminierungsausmaßes ab, von einer mehrfachen Diskriminierung zu sprechen bietet sich diesbezüglich geradezu an.

Auch stößt man im Leben muslimischer Frauen immer wieder auf eine Form gewissermaßen innerfamiliärer Diskriminierung, nicht nur in Bezug darauf, dass die Meinung behinderter Frauen im familiären Rahmen nicht per se als eine gleichwertige behandelt wird. Sei nämlich, nach STOLLEIS (in: ELGER 2001, S. 93), eine generell möglichst große Nachkommenschaft zur ideellen und materiellen Stärkung muslimischer Familien zwar erwünscht, so komme es in als besonders traditionell beschriebenen Familien jedoch vor, dass Geburten unter dem Aspekt der Geschlechtlichkeit des geborenen Kindes einer Wertung unterzogen werden. Demnach kann es sein, dass die Geburt eines Mädchens als von geringerem Wert für die Familie als die eines Jungen angesehen wird. Dies kann zu einer Benachteiligung – im Sinne nicht gleichwertiger Grundvoraussetzungen z. B. in der Entwicklung – der betreffenden Mädchen mit Behinderung führen, da solcherlei familiäre Wertungen oftmals zu Selbstvorwürfen seitens der Mütter führen und in weiterer Folge den Aufbau bzw. die Entwicklung der Mutter-Kind-Bindung maßgeblich beeinflussen können.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich die Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung an sämtlichen bearbeiteten Lebensbereichen als eine, von geringer Selbstbestimmung und hoher familiärer Entscheidungsmacht gezeichnete, gestaltet. Diese hohe elterliche bzw. familiäre Entscheidungsmacht ist einerseits in Zusammenhang mit den trotz fortschreitender Säkularisierungsprozesse weiterhin bestehenden traditionellen familiären Rollenvorstellungen und Geschlechtsrollen zu sehen, andererseits entspringt sie nicht zuletzt immer wieder einem umfassenden Informationsmangel und damit einhergehend einer Skepsis gegenüber den unbekannten österreichischen Strukturen und (Unterstützungs-)Systemen.

Ohne dass es hierbei einen direkten Bezug exklusiv zur Personengruppe muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung gibt, soll zuletzt noch Erwähnung finden, dass im Zuge von Betreuungsarbeit immer wieder allgemein ausländerfeindliche Äußerungen seitens betreuter Frauen und Männer mit Behinderung beobachtet werden. Zumeist stellen sich diese Äußerungen heraus als unreflektierte Widergabe politischer Tendenzen und politisierender Aussagen aus dem familiären Umfeld. Sie bestehen somit gewissermaßen in ihrer Funktion als gesellschaftspolitischer Zerrspiegel. Auf derlei Äußerungen sollte von Seiten der begleitenden Fachkräfte in sensibler Weise mittels Aufklärungsarbeit eingegangen, jedoch auch konsequent darauf reagiert werden. Zudem bietet sich, um solche Momente der Diskriminierung gar nicht erst entstehen zu lassen, präventive Aufklärungsarbeit an, vor allen Dingen dann, wenn sich innerhalb begleiteter bzw. betreuter Gruppen vermehrt Menschen unterschiedlicher Herkunft wieder finden.

Was bedarf es, um diesen Frauen eine gleichberechtigte und selbstbestimmte Teilhabe am Leben in unserer Gesellschaft zu ermöglichen und was bedeutet das für die Integrativ- und Heilpädagogik?

Jeglicher Auseinandersetzung mit Beschaffenheit und Grenzen der Partizipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung sollte zunächst das Bewusstsein dafür zugrunde liegen, dass es genau genommen überzogen bzw. gewissermaßen nahezu unzulässig ist, von betreffenden Frauen als einer uniformen Gruppe zu sprechen. Wie bereits im Rahmen der theoretischen Grundlagen dieser Untersuchung abgehandelt wurde, gibt es weder ‚den‘ Migrationshintergrund, oder ‚den‘ Islam, noch ‚die‘ muslimische Frau, oder ‚die‘ Behinderung. All diese Attribuierungen können lediglich in der Rolle eines oberflächlichen, richtungsgebenden Verweises auf die – in jedem einzelnen Fall sehr unterschiedlichen – Spielweisen des Lebens betreffender Frauen und ihrer individuellen Lebenswelten eine gewisse Funktion tragen. So ist es in Hinblick auf eine gleichberechtigte Teilhabe essenziell, jeder muslimischen Frau mit Behinderung, egal ob im alltäglichen bloßen Aufeinandertreffen oder im Rahmen pädagogischer Arbeit, wie jeder andern Person auch in ihrer *Individualität* und mit hoher Aufmerksamkeit hinsichtlich ihrer besonderen, individuellen Lebenslagen zu begegnen damit entsprechend auf sie eingegangen werden kann. Diese Herangehensweise sollte jenes unreflektierte und voreilige Zuordnen zu diversen sozial geschaffenen Minoritäten ablösen, das, basierend auf einem kategorisierenden Schubladendenken der Zuschreibung von ‚Normalitäten‘ bzw.

„Andersartigkeiten“, Diskriminierung und folglich Einschränkungen in der Partizipation erst entstehen lässt.

Als unverzichtbar, beim Fokussieren auf diese eben genannten, jeweils individuellen Problemstellungen, stellt sich die *Unterscheidung zwischen sozialer Erschaffenheit und kultureller Bedingtheit* derselben heraus. Viele Probleme mögen auf den ersten Blick zwar vermeintlich eindeutig in Relation mit kulturellen Eigenheiten (des Islam) stehen, stellen sich aber gerade dann, wenn man die persönliche Lebenswelt betreffender Personen in ihren *individuellen Ausprägungen und Zusammenhängen* näher betrachtet, als vielmehr von sozioökonomischen Faktoren beeinflusst und geformt heraus (vgl. MERZ-ATALIK 1998, S. 318f). Es bedarf deshalb verstärkt des bewussten Annehmens einer emischen, die Dinge aus der Innenperspektive wahrnehmenden, Betrachtungshaltung (vgl. KECK 1997, S.8), um die Kausalität bzw. die tatsächlichen Hintergründe von Problemstellungen in ihrer gesamten Ausprägung verstehen und entsprechend deuten zu können. Nicht zuletzt deshalb ist es unerlässlich, in der pädagogischen Arbeit mit muslimischen Frauen (mit Behinderung) auf ein *kultur- und migrationsspezifisches Fachwissen* zurückgreifen zu können, wobei sich diesbezüglich insofern ein Handlungsbedarf abzeichnet, als dass einige InterviewpartnerInnen äußerten, dass ihnen in Österreich bis dato kaum bzw. v. a. angesichts der österreichischen Demographie zu wenige entsprechende praxisorientierte pädagogische Fort- und Weiterbildungsangebote bekannt sind. Es ist jedoch bei der Anwendung derlei Fachwissens in der Interaktion mit der Zielgruppe essentiell darauf zu achten, nicht anhand dessen per se in einen Modus der ethnischen und/oder kulturellen Kategorisierungen zu verfallen. Vielmehr soll dieses Wissen lediglich in Form einer ersten Orientierungshilfe angewandt werden, die unter Umständen dabei hilfreich sein kann die tatsächlichen individuellen Lebensbedingungen der Zielpersonen in Zusammenhang mit deren Lebenswelten und Alltag besser zu verstehen (vgl. ALBRECHT 2003, S. 12; KALPAKA 2004, S. 21).

Jene gleichsam ‚umfassend verstehende‘ Haltung im Aufeinandertreffen mit Frauen muslimischen Hintergrunds sollte sich nicht bloß durch punktuelle Akzeptanz etwaiger Anders- und Fremdartigkeiten, bzw. jener individuellen Merkmale, die als eben fremdartig wahrgenommen werden, auszeichnen. Vielmehr sei das Bewusstsein dessen wichtig, dass *jeder Mensch* einer steten Entwicklung und im Falle einer

Migrationsgeschichte vielen zusätzlichen Veränderungen unterläuft, also nicht nur statisch in seiner Lebensposition existiert. Demnach sind in der pädagogischen Arbeit mit besagter Klientel sowohl eine generelle *Prozessorientiertheit*, als auch die durchgängige Wahrnehmung von *Multiperspektivität*, ganz im Sinne des dynamischen Modells *interkultureller Interaktion* (vgl. LEENEN u. a. 2008, S. 105f), von großer Bedeutung.

Geht man nun mit diesem Modell davon aus, dass sich Kultur gerade im kommunikativen Miteinander laufend neu gestaltet, so rückt die maßgebliche Bedeutung des Faktors *Kommunikation* für eine Pädagogik der Teilhabe als nächstes ins Zentrum. *Sprache* bzw. *Sprachlichkeit*, als Mittel unserer alltäglichen Kommunikation und als Grundlage sozialer, ökonomischer und politischer Teilhabe (vgl. MECHERIL u. a. 2010) spielen deshalb für die (pädagogischen) Bemühungen hinsichtlich einer gleichberechtigten Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung in Österreich eine essentielle Rolle. Beachtet man, dass Sprache gerade aufgrund ihrer tragenden Funktion bei der strukturellen Integration in die Gesellschaft des Residenzlandes, und weiters bei der Platzierung im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt (vgl. ESSER 2006, S. 4) maßgeblich für das Gelingen von Teilhabe verantwortlich ist, jedoch gerade hinsichtlich dieser Bereiche vermehrt Einschränkungen der Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung und ihrer Familien, zumeist aufgrund rudimentärer Deutschkenntnisse und einem oftmals damit verbundenem Informationsdefizit, festzustellen sind, erwächst daraus für die Pädagogik ein erhöhter Handlungsbedarf. Aus diesem Grund sollte dringend ein individualisierteres Modell der schulischen Sprachförderung entwickelt und im Lehrplan verankert werden, das sowohl die faktische und die versteckte Pluralität von Sprachen, als auch die unterschiedlichen Ausprägungen der Lebenslagen muslimischer Mädchen mit Migrationshintergrund und Behinderung berücksichtigt (vgl. DIRIM / MECHERIL 2010, S. 115). Zudem müssen neue Wege erschlossen werden, die muslimischen Frauen mit Behinderung außerhalb des Schulsystems, v. a. aber auch den Familien jener betreffenden Mädchen und Frauen, welche wiederum erwiesenermaßen einen maßgeblichen Einfluss auf die Teilhabesituation der Zielgruppe dieser Untersuchung haben, die deutsche Sprache bzw. deren Erwerb zugänglicher und attraktiver gestalten. Dies soll ihnen in weiterer Hinsicht den Zugang zu essentiellen Informationen und sozialer Teilhabe erleichtern bzw. überhaupt erst ermöglichen. Hierzu bedarf es u. a. einer Anpassung diesbezüglicher Angebote

auf inhaltlicher, finanzieller und struktureller Ebene an die individuellen Bedarfs- und Lebenslagen von (muslimischen) Frauen und Männern mit Migrationshintergrund. Nicht zu unterschätzen ist weiters die begünstigende Wirkung entsprechender Fremdsprachkenntnisse seitens des pädagogischen Fachpersonals, und einer – im besten Fall – multikulturellen Teamgestaltung in der Arbeit mit Personen mit Migrationsbackground.

Ist mit entsprechenden Sprachkenntnissen fürs Erste eine Basis für beidseitige Kommunikationsprozesse gelegt, müssen Prozesse des Vertrauensaufbaus und der Vertrauensgestaltung eingeleitet werden, nicht zuletzt, um z. B. Familien muslimischer Frauen mit Behinderung, in ihrer erhöhten (Entscheidungs-)Machtposition schrittweise jene Skepsis und Unsicherheit hinsichtlich des österreichischen Unterstützungs- und Betreuungssystems zu nehmen, welche letzten Endes als gewissermaßen stärkste Einflussfaktoren immer wieder zu Einschränkungen der Teilhabe muslimischer Frauen mit Behinderung führt. Um eine solche Vertrauensgrundlage zu schaffen reicht es nicht aus, eine jegliches als ‚fremd‘ Erscheinende verstehende Haltung einzunehmen (vgl. LEENEN 2008, S. 107). Solch eine Herangehensweise würde dem interkulturellen Gedanken entgegenwirken indem bestehende unausgeglichene Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft zwischen den sogenannten ‚InländerInnen‘ bzw. ‚AusländerInnen‘ noch auf der Ebene ‚Fachkraft bzw. Institution‘ – ‚Zielgruppe‘ verstärkt werden würden (vgl. LUCIAK / BINDER 2010). Vielmehr bedarf es eines offenen und akzeptierenden Umgangs mit muslimischen Frauen mit Behinderung sowie mit deren Familien, nämlich in all den individuellen Ausprägungen ihrer jeweiligen Lebenskontexte (vgl. MERZ-ATALIK 1998, S. 318f). Hierzu ist z. B., entsprechend dem bereits weiter oben erwähnten *dynamischen Modell von Kulturen* (vgl. LEENEN 2008, S. 105f), auch das Wahr- bzw. Ernstnehmen etwaiger kulturell und/oder religiös motivierter Besonderheiten und Wünsche zu zählen – nämlich unter Berücksichtigung der vorliegenden Multiperspektivität und ohne zu (be)werten oder zu (ver)urteilen. Das kann unter Umständen auch bedeuten, dass man als Fachkraft dazu bereit sein muss sich verstärkt in die Gesamtlebenssituation muslimischer Frauen und ihrer Familien einbeziehen zu lassen, den kulturspezifischen Stellenwert des Systems ‚(muslimische) Familie‘ achtend.

Ist der Prozess des Vertrauensaufbaus gelungen, welcher sowohl der jeweiligen muslimischen Frau als auch ihrer Familie emotiven Halt verspricht (vgl. PFLEGERL /

FERNANDEZ DE LA HOZ 1999, S. 370), kann mit der Bearbeitung der jeweiligen eigentlichen Problemstellungen in partnerschaftlicher Kooperation unter Einbezug der auf beiden Seiten vorhandenen Erfahrungen und Kompetenzen begonnen werden. Dies bedeutet mitunter, wenn man die teilhabehemmende Wirkung des oftmals vorherrschenden Informationsmangels seitens muslimischer Eltern bedenkt, dass nicht immer direkt in die Materie der vermeintlich eigentlichen Problemstellungen hinsichtlich der Bedarfslagen jener muslimischer Frauen mit Behinderung eingestiegen werden kann. In vielen Fällen besteht der erste Arbeitsschritt zunächst darin, einflussreiche *Kontextprobleme* (z. B. Unkenntnis und/oder Skepsis hinsichtlich der österreichischen Systeme, Werte und Handlungsweisen) zu *erörtern bzw. abzubauen*.

Neben der reinen Informationsvermittlung als einem Schritt der *kognitiven Integration* (vgl. GEISLER 2005) können viele dieser Kontextprobleme leichter abgearbeitet werden, indem die betreffenden Frauen und ihre Familien selbst dabei unterstützt werden, interkulturelle Kompetenzen zu entwickeln und so z. b. erstmals ihre eigene „*kulturelle und minoritäre Befangenheit reflektieren*“ zu müssen (vgl. GAITANIDES 2003, S. 5). Zudem ist die Vermittlung von Eigeninitiative im Sinne von Hilfe Selbsthilfe ein wichtiger Schritt in der Zusammenarbeit mit muslimischen Frauen mit Behinderung und deren Familien, sowie ihrerseits ein wichtiger Schritt zum Erlangen einer gewissen Sicherheit im österreichischen (Sozial-)System bzw. zum Erreichen einer gewissen Identifikation mit der österreichischen Gesellschaft.

Aus den letzten Gedanken geht hervor, wie wichtig der Einbezug der Eltern bzw. Familien in die Arbeit mit muslimischen Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung ist. Der alleinige Fokus auf die betreffenden Frauen mit Behinderung wäre angesichts des zumeist hohen Stellenwerts des Systems ‚muslimische Familie‘ in der Arbeit mit MigrantInnen aus islam. Kulturkreisen längerfristig oft nicht zielführend. In der Arbeit bzw. im weiteren Kontakt mit muslimischen Frauen mit Behinderung muss deshalb darauf geachtet werden, dass sensibel mit den oftmals sehr unterschiedlichen Vorstellungen der betreffenden Frauen und deren Familien um- bzw. auf diese eingegangen wird, ohne dabei jedoch aus dem Blick zu verlieren, dass der eigentliche Grund dieser Zusammenarbeit ist, die Bedürfnisse und Interessen der Zielgruppe dieser Untersuchung zu unterstützen und zu vertreten: muslimische Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung.

Um den Bedürfnissen der sehr heterogenen Gruppe muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung bzw. generell den Anforderungen, die jene kul-

turelle, sprachliche sowie alters- und geschlechtsspezifische Heterogenität, welche die heutige Realität beschreibt (vgl. KALPAKA 2004, S. 12), an die österreichische Gesellschaft stellt, gerecht zu werden, muss in der österreichischen Gesellschaft sowie auch im (heil-)pädagogischen Alltag ein Umdenken stattfinden. Es reicht nicht, diese Heterogenität im Alltag wie eine Ausnahme bzw. ein vorübergehendes Phänomen (vgl. ebd.) zu handhaben, und auf sie nur punktuell z. B. in Form von speziellen interkulturellen Veranstaltungen oder Weiterbildungsangeboten einzugehen. Diese Vorgehensweise würde eher eine erneute bzw. verstärkte Kulturalisierung ankurbeln (vgl. FREISE 2006, S. 56). Stattdessen sollte sie als tatsächlicher, selbstverständlicher Zustand der Gesellschaft, als Realität des Alltags angenommen werden. Hierzu sei es notwendig das Bildungssystem (inner- und außeruniversitär) dahingehend zu überarbeiten, dass bereits im Bildungsalltag, aber auch speziell im pädagogischen Alltag vermehrt der Fokus auf Reflexion – im besonderen hinsichtlich der Phänomene ‚gesellschaftliche Heterogenität‘ und ‚Interkulturalität‘ bzw. jener damit verbundenen Machtasymmetrien, Kollektiverfahrungen und Fremdbildern – gesetzt wird (vgl. AUERNHEIMER 2008, S. 57; MECHERIL 2008). Wichtig hierbei sei – so MECHERIL (in: CYRUS / TREICHLER 2004, S. 376) – einerseits die Vermittlung eines Verständnisses dafür, dass man fremdkulturelle Muster sehr wohl als fremd wahrnehmen darf bzw. dies sogar u. U. hilfreich sein kann, andererseits sei die Identifikation eigener Kulturstandards und das Abschätzen von deren Wirkung im interkulturellen Kontakt essentiell. Die Fähigkeit zur Reflexion stellt in der pädagogischen Arbeit generell ein zentrales Moment in der Auseinandersetzung von pädagogischen Fachkräften mit ihrer jeweiligen Klientel dar. Im Bezug auf die Zielgruppe dieser Untersuchung ist es wichtig die Themenbereiche der Reflexion um migrations-spezifische kulturelle und gesellschaftliche Faktoren (z. B. jene unausgeglichene Machtverhältnisse) zu erweitern (vgl. KALPAKA 2004, S. 43; MECHERIL 2008, S. 26).

Einige jener handlungsleitenden Kompetenzen, die im Rahmen dieser Untersuchungen als für den Kontakt mit der Zielgruppe muslimischer Frauen mit Migrationshintergrund und Behinderung hilfreich erkannt wurden, mögen gewiss auch im Kontakt mit Menschen ohne Migrationshintergrund essentiell sein. Auch wenn sich – im Bezug auf den ermittelten (pädagogischen) Handlungsbedarf – einige davon als welche von grundlegender Relevanz explizit in der Interaktion mit der Zielgruppe

dieser Arbeit herausstellten, ist es doch gerade hinsichtlich des Erlangens eines umfassend gleichberechtigten Umgangs mit allen an solcherlei Interaktionsprozessen Beteiligten unerlässlich – egal ob nun Fachpersonal, ArbeitgeberIn, Mann oder Frau mit Behinderung, oder deren Familien etc. und egal welcher Herkunft – jene interkulturellen Kompetenzen wirklich allen eben genannten Personen(gruppen) in gleicher Weise zu lehren bzw. diese in korrelativer Weise zu vermitteln und entgegenzubringen, ganz im Sinne der von BOECKMANN (2006) skizzierten Dreidimensionalität des Feldes ‚Interkulturalität‘. Wenn in der Interaktion also sowohl auf die Gemeinsamkeiten als auch auf die Unterschiede von Individuum zu Individuum mit Aufmerksamkeit und Offenheit eingegangen wird, erwächst dadurch nach WELSCH (2010) ein Grundstein dafür, der Pluralität an Lebensformen ein breites Spektrum an Verständigungsmöglichkeiten bei anwachsender Gemeinsamkeit und Teilhabe zu schaffen.

Wenn mittels dieser Untersuchung und v. a. mittels der ExpertInnen-Befragungen auch eine Reihe von Erschwernissen sowie Herausforderungen hinsichtlich der Partizipation muslimischer Frauen mit Behinderung und Migrationshintergrund erörtert wurden, so konnten deren Lebenssituationen und -zusammenhänge und die damit in Verbindung stehenden Problemstellungen gewiss nicht in ihrer Gesamtheit erhoben werden. Aus diesem Grund ist die vorliegende Arbeit lediglich als Anknüpfungspunkt für weitere, vertiefende wissenschaftliche Auseinandersetzung hinsichtlich des bestehenden Handlungsbedarfes anzusehen. So würde sich z. B. anbieten, gezielt nach den Ursachen für die von einer Expertin betonte hohe Dunkelziffer in Österreich wohnhafter, aber oftmals versteckt gehaltener muslimischer Kinder mit Behinderung zu forschen sowie nach Wegen zu suchen, diesen Kindern einen Zugang zu (schulischer etc.) Förderung schaffen bzw. gewährleisten zu können. Auch in Hinsicht auf die Beschulung betreffender Mädchen und Frauen finden sich offene Fragen: So gelte es z. B. – möglicherweise in Form von umfassenden Fallstudien – die Schulkarrieren muslimischer Mädchen mit Behinderung auf deren tatsächlichen Verlauf und (Inklusions-)Erfolg zu untersuchen. Zudem könnten sich sowohl eine Auseinandersetzung mit den StaatsbürgerInnenrechten und deren Wahrnehmung seitens muslimischer Frauen mit Behinderung, als auch eine umfassende Untersuchung deren tatsächlicher sprachlicher Situation als wegbereitend für das Gelingen umfassender gesellschaftlicher Partizipation erweisen. Sind, wie die vorliegenden Ergebnisse der

ExpertInnenbefragungen zeigen, die Bestrebungen, muslimische Frauen mit Behinderung und Migrationshintergrund in ihrer Teilhabe zu unterstützen, wohlgemerkt nicht gänzlich erfolglos verlaufen, so sind die Möglichkeiten (der Heilpädagogik) neue Wege der Teilhabe-Förderung zu bereiten noch längst nicht ausgeschöpft.

Literaturverzeichnis:

- AKHTAR, S.** (2007): Immigration und Identität. Psychosoziale Aspekte und kulturübergreifende Therapie. Gießen: Psychosozial Verlag.
- ALBRECHT, F. / MEISER, U.** (Hrsg.) (1997): Krankheit, Behinderung und Kultur. Frankfurt/M.: IKO. Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- ALBRECHT, F. / MEISER, U.** (1997): Einleitende Gedanken zum Thema des Bandes. In: ALBRECHT, F. / MEISER, U. (Hrsg.) (1997): Krankheit, Behinderung und Kultur. Frankfurt/M.: IKO. Verlag für Interkulturelle Kommunikation. S. 1-4.
- ALBRECHT, F.** (2003): Die Relativität des Begriffes: Behinderungskonzepte in verschiedenen Kulturen. In: Fachbereichstag Heilpädagogik (Hrsg.): Das Europäische Jahr der Menschen mit Behinderung (Jahrbuch Heilpädagogik 2003). Freiburg i. Br.: Lambertus, S. 37-59. Online im WWW unter: <http://www.f-albrecht.eu/zuerich/relabegr.pdf> [Stand: 4. Oktober 2011].
- ALLOLIO-NÄCKE, L. / KALSCHEUER, B. / MANZESCHKE, A.** (Hrsg.) (2005): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt / New York: Campus Verlag.
- ALLOLIO-NÄCKE, L.** (2005): Multikulturalität. Einleitung. In: ALLOLIO-NÄCKE, L. / KALSCHEUER, B. / MANZESCHKE, A. (Hrsg.) (2005): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt / New York: Campus Verlag, S. 151-156.
- AL-MUNAIZEL, M.** (1995): Behinderung im Islam. In: Rundbrief Behinderung und Dritte Welt 1/1995. Online im WWW unter URL: http://www.zbdw.de/projekt01/media/pdf/1995_1.pdf [Stand: 4. Oktober 2011].
- AMREIN, Ch. / BLESS, G.** (Hrsg.) (1997): Heilpädagogik und ihre Nachbarggebiete im wissenschaftlichen Diskurs: Versuche zur Verknüpfung von parteinehmenden Sichtweisen mit strukturierten Erkenntnisprozessen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs Haeblerlin. Bern / Stuttgart / Wien: Haupt.
- ANTOR, G. / BLEIDICK, U.** (Hrsg.) (2006): Handlexikon der Behindertenpädagogik. Schlüsselbegriffe aus Theorie und Praxis. 2. überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- ANTWEILER, Ch.** (2007): Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen. Darmstadt: WBG.
- ASCHENBRENNER-WELLMANN, U.** (2006): Interkulturelles und interreligiöses Lernen. Rahmenbedingungen, Grundfragen und Perspektiven. In: GÖTZELMANN, A. / SCHWENDEMANN, W. (Hrsg.) (2006): Interkulturalität. Evangelische Hochschulperspektiven. Band 2. Freiburg i. Breisgau: FEL, S. 24-28.

- ASLAN, E.** (Hrsg.) (2009): Islamische Erziehung in Europa – Islamic Education in Europe. Wien: Böhlau.
- ASLAN, E.** (2009): Österreich – Austria. In: ASLAN, E. (Hrsg.) (2009): Islamische Erziehung in Europa – Islamic Education in Europe. Wien: Böhlau, S. 325-350.
- ASSION, H.- J.** (Hrsg.) (2005): Migration und seelische Gesundheit. Berlin: Springer.
- ATABAY, I.** (1998): Zwischen Tradition und Assimilation. Die zweite Generation türkischer Migranten in der Bundesrepublik. Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- ATABAY, I. / MÜHLIG-VERSE, S.** (2002): Familienstrukturen und Erziehungsvorstellungen. In: STADTJUGENDDAMT MÜNCHEN (2002): Interkulturelle Verständigung. ‚Türkische‘ Jungen: Namus ve Arkadaslik. München. S. 10–12. Online im WWW unter URL: <http://www.muenchen.de/Rathaus/soz/wohnenmigration/interkulti/publikation.html> [Stand: 21. September 2011].
- AUERNHEIMER, G.** (2008): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- BÄCHTOLD, A.** (1981): Behinderte Jugendliche: Soziale Isolierung oder Partizipation? Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage. Bern / Stuttgart: Haupt.
- BADE, K. J.** (Hrsg.) (2002): Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. 2. Auflage. München: C. H. Beck.
- BADE, K. J.** (2008): Integrationsförderung. Nachholend – begleitend – vorausplanend. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.) (2008): Integration braucht faire Bildungschancen. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, S. 171-178.
- BARRUCAND, M., u. a.** (Hrsg.) (1999): Islam - eine andere Welt? Heidelberg: Winter. (Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1998).
- BARTEL, S.** (2006): Die Arbeit mit Menschen mit Behinderungen im kulturellen Kontext. Eine Herausforderung an professionelles Handeln am Beispiel Indiens. Aachen: Shaker Verlag.
- BARTELHEIMER, P.** (2007): Politik der Teilhabe. Ein soziologischer Beipackzettel. Herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung. Forum Berlin. Online im WWW unter URL: <http://library.fes.de/pdf-files/do/04655.pdf> [Stand: 30. Jänner 2011].
- BARTELHEIMER, P.** (2008): Was bedeutet Teilhabe? In: MAEDLER, J. (Hrsg.) (2008): TeilHabeNichtse. Chancengerechtigkeit und kulturelle Bildung. München: kopaed. S. 13-19.
- BAZNA, M. / HATAB, T.** (2005): Disability in the Quran: the Islamic alternative to defining, viewing and relating to disability. Journal of Religion, Disability &

Health 9 (1) S. 5-27. Online im WWW unter URL: http://www.disabilitystudies.net/dsaconf2004/fullpapers/bazna_hatab.pdf [Stand: 23. März 2010].

BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.) (2008): Integration braucht faire Bildungschancen. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

BMUKK (2008): Gesetzliche Grundlagen schulischer Maßnahmen für SchülerInnen mit anderen Erstsprachen als Deutsch. Gesetze und Verordnungen. Informationsblätter des Referats für Migration und Schule Nr. 1/2010. 14. Auflage. Online im WWW unter URL: http://www.bmukk.gv.at/medienpool/6416/info1_2008.pdf [Stand: 20. September 2011].

BOECKMANN, K. B. (2006): Dimensionen von Interkulturalität im Kontext des Fremd- und Zweisprachenunterrichts. In: Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht 11 (2006) 3, Online im WWW unter URL: <http://zif.spz.tu-darmstadt.de/jg-11-3/docs/Boeckmann.pdf> [Stand: 6. Oktober 2011].

BOGNER, A. / LITTIG, B. / MENZ, W. (Hrsg) (2009): Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder. 3., grundlegend überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH.

BOGNER, A. / MENZ, W. (2009 a): Experteninterviews in der qualitativen Sozialforschung. Zur Einführung in eine sich intensivierende Methodik. In: BOGNER, A. / LITTIG, B. / MENZ, W. (Hrsg) (2009): Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder. 3., grundlegend überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, S. 7-31.

BOGNER, A. / MENZ, W. (2009 b): Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensform, Interaktion. In: BOGNER, A. / LITTIG, B. / MENZ, W. (Hrsg) (2009): Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder. 3., grundlegend überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, S. 61-98.

BOURQUIA, R. (2005): Die Rolle der Familie im 21. Jahrhundert aus islamischer Sicht. In: REIFELD, H. (Hrsg.) (2006): Ehe, Familie und Gesellschaft – Ein Dialog mit dem Islam. Kongressdokumentation. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, S. 41-64.

BORTZ, J. / DÖRING, N. (2006): Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler. 4. Auflage. Berlin: Springer.

BRANDSTALLER, T. (1998): Ein Stück Heimat in den Hinterhöfen. Der islamische Fundamentalismus in Österreich. In: Die Furche, 26.11.1998, 12.

BRETLÄNDER, B. / SCHILDMANN, U. (2004): Geschlecht und Behinderung: Prozesse der Herstellung von Identität unter widersprüchlichen Lebensbedingungen In: Vierteljahreszeitschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete, 73 (2004) 3, S. 71-281. Online im WWW unter URL: <http://www.urshaeberlin.ch/PDF-Dokumente/VHN%20Geschlecht%20und%20Behinderungpdf> [Stand: 10. Oktober 2009].

- BRIZIC, K.** (2006): Das geheime Leben der Sprachen. Eine unentdeckte migrantische Bildungsressource. In: Kurswechsel 21 (2006) 2, S. 32-43.
- BRUNER, C.** (2000): Die Herstellung von Behinderung und Geschlecht. Sozialisations- und Lebensbedingungen von Mädchen und Frauen mit (Körper-) Behinderungen. In: Gemeinsam leben 2/2000. Online im WWW unter URL: <http://bidok.uibk.ac.at/library/gl2-00-geschlecht.html> [Stand: 3. Oktober 2009].
- BUCHKREMER, H. / EMMERICH, M.** (Hrsg.) (1987): Ausländerkinder. Sozial- und sonderpädagogische Fragestellungen. Hamburg: EB-Verlag.
- BUNDESGESETZ ÜBER DIE ÖSTERREICHISCHE STAATSBÜRGERSCHAFT** (Staatsbürgerschaftsgesetz 1985 - StbG) StF: BGBl. Nr. 311/1985. Online im WWW unter URL: <http://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10005579> [Stand: 4. Oktober 2011].
- BUNDSCHUH, K. / HEIMLICH, U. / KRAWITZ, R.** (Hrsg.) (1999): Wörterbuch Heilpädagogik. Ein Nachschlagewerk für Studium und pädagogische Praxis. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- ÇAĞLIYAN, M.** (2006): Sexuelle Normenvorstellungen und Erziehungspraxis von türkischen Eltern. Dissertation. Berlin: LIT Verlag.
- CASTRO VARELA, M. / MECHERIL, P.** (2005): Minderheitsangehörige und ‚professionelles Handeln‘. Anmerkungen zu einem unmöglichen Verhältnis. In: LEIPRECHT, R. / KERBER, A. (2005): Schule in der Einwanderungsgesellschaft. Ein Handbuch. Schwalbach: Wochenschau-Verlag, S. 406-419.
- CLOERKES, G.** (1988): Behinderung in der Gesellschaft: Ökologische Aspekte und Integration. In KOCH, U. (Hrsg.) (1988): Handbuch der Rehabilitationspsychologie. Berlin: Springer, S. 86-100.
- CLOERKES, G.** (2001): Soziologie der Behinderten. Eine Einführung. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- CLOERKES, G.** (2007): Soziologie der Behinderten. Eine Einführung. 3. Auflage. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- COLLATZ, J.** (1995): Welt im Umbruch – Auf dem Weg in das Jahrhundert der Migration: Auswirkungen der Migrationsbewegungen auf den Bedarf an psycho-sozialer und sozialpsychiatrischer Versorgung. In: KOCH, E. / ÖZEK, M. / PFEIFFER, W. (Hrsg.) (1995): Psychologie und Pathologie der Migration: Deutsch-türkische Perspektiven. Freiburg im Breisgau: Lambertus, S. 31-45.
- CSITKOVICS, M. / EDER, A. / MATUSCHEK, H.** (1997): Die gesundheitliche Situation von MigrantInnen in Wien, Teil 1. Wien: MA 15 / Dezernat für Gesundheitsplanung.
- CYRUS, N. / TREICHLER** (Hrsg.) (2004): Soziale Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Grundlinien, Konzepte, Handlungsfelder, Methoden. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.

- DAROWSKA, L. / MACHOLD, C.** (Hrsg.) (2010): Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz. Bielefeld: transcript Verlag.
- DEDERICH, M.** (2007): Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies. Bielefeld: Transcript Verlag.
- DEDERICH, M. / JANTZEN, W.** (Hrsg.) (2009): Behinderung und Anerkennung. Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik. 2. Band. Stuttgart: Kohlhammer.
- v. DENFFER, A.** (Übers.) (2000): Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern. 6. Verbesserte Auflage. München: Islamisches Zentrum.
- DIMDI** (Hrsg.) (2005): ICF – Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit. Genf: WHO (Weltgesundheitsorganisation). Online im WWW unter URL: <http://www.dimdi.de/static/de/klassi/icf/index.htm> [Stand: 22. September 2009].
- DIRIM, I. / MECHERIL, P.** (2010): Die Schlechterstellung Migrationsanderer. Schule in der Migrationsgesellschaft. In: MECHERIL, P. / CASTRO VARELA, M. / DIRIM, I. / KALPAKA, A. / MELTER, C. (2010): BACHELOR | MASTER: Migrationspädagogik. Weinheim / Basel: Beltz, S. 121-149.
- DOMENIG, D.** (2007): Das Konzept der transkulturellen Kompetenz. In: DOMENIG, D. (Hrsg.) (2007): Transkulturelle Kompetenz. Lehrbuch für Pflege-, Gesundheits- und Sozialberufe. 2. Auflage. Bern: Hans Huber, S. 29-48.
- EAGLETON, T.** (2001): Was ist Kultur? : Eine Einführung. Aus dem Englischen von Holger Fliessbach. München: C. H. Beck.
- EHRIG, H.** (2004): Behinderung und Geschlecht. Online im WWW unter URL: http://www.familienhandbuch.de/cmain/f_Aktuelles/a_Behinderung/s_971.html [Stand: 8. Oktober 2009].
- IEIERMANN, N., HÄUBLER, M., HELFFERICH, C.** (2000): Live. Leben und Interessen vertreten - Frauen mit Behinderung. Lebenssituationen, Bedarfslagen und Interessenvertretung von Frauen mit Körper- und Sinnesbehinderungen. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer. Online im WWW unter URL: <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf-Anlagen/PRM-24436-SR-Band-183.property=pdf.pdf> [Stand: 3. Oktober 2009].
- ELGER, R.** (2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. München: Beck.
- ELGER, R.** (2002): Islam. 2. Auflage. Frankfurt / M.: Fischer Kompakt.
- ENDE, W. / STEINBACH, U.** (Hrsg.) (2005): Der Islam der Gegenwart. 5. erweiterte Auflage. München: C. H. Beck.

- ESSER, H.** (2006): Sprache und Integration: Konzeptionelle Grundlagen und empirische Zusammenhänge. KMI Working Paper 7 / 2006. Online im WWW unter URL: <http://www.oeaw.ac.at/kmi/working-papers.htm> [Stand: 19. September 2011].
- FACHDIENST DER LEBENSHILFE** (1995): Inclusion. Marburg: Lebenshilfe, o. Jg. (1995) 2.
- FEICHTINGER, W.** (Hrsg.) (2005): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus: Eine Einführung. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVak) / Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK).
- FERRARES, H.** (2001): Behinderte Frauen und Mutterschaft. Eine Bestandaufnahme. In: Behinderte in Familie, Schule und Gesellschaft 1/2001. Online im WWW unter URL: <http://bidok.uibk.ac.at/library/beh1-01-ferrares-mutterschaft.html> [Stand: 13. November 2009].
- FIRAT, D.** (1996): Die Migration als Belastungsfaktor türkischer Familien. Auswirkungen auf die soziale Identität und das Familiensystem. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- FREISE, J.** (2006): Interkulturelle Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. In: Report. Zeitschrift für Weiterbildungsforschung, o. Jg. (2006) 2, S. 55-64.
- FREISE, J. / KHORCHIDE, M.** (Hrsg.) (2011): Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext. Münster: Waxmann.
- GAITANIDES, S.** (2003): Interkulturelle Kompetenz als Anforderungsprofil in der Jugend- und Sozialarbeit. In: sozialmagazin 2 / 2003, S. 42–48. Online im WWW unter URL: http://www.fb4.fh-frankfurt.de/whoiswho/gaitanides/interk_kompetenz_jug_soz.pdf [Stand: 28 September 2011].
- GEISSLER, R. / PÖTTKER, H.** (Hrsg.) (2005): Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss – Forschungsstand – Bibliographie. Bielefeld: Transcript Verlag.
- GEISSLER, R.** (2005): Interkulturelle Integration von Migranten – ein humaner Mittelweg zwischen Assimilation und Segregation. In: GEISSLER, R. / PÖTTKER, H. (Hrsg.) (2005): Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss – Forschungsstand – Bibliographie. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 45-70.
- GLÄSER, J. / LAUDEL, G.** (2009): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen. 3., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH.
- GÖTZELMANN, A. / SCHWENDEMANN, W.** (Hrsg.) (2006): Inter-Kulturalität. Evangelische Hochschulperspektiven. Band 2. Freiburg i. Breisgau: FEL.

- GRAUMANN, S.** (2008): Die UN-Konvention für die Rechte von Menschen mit Behinderungen. In: IMEW konkret 11, März 2008. Online im WWW unter URL: <http://bidok.uibk.ac.at/library/graumann-konvention.html> [Stand: 28. September 2011].
- GREGORITSCH, P. / KERNBEISS, G. / LEHNER, U. u. a.** (2008): Geschlechtsspezifische Einkommensunterschiede: Indikatoren für ein Monitoring. Hrsg.: BUNDESKANZLERAMT: FRAUEN. Wien. Online im WWW unter URL: <http://www.frauen.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=32618> [Stand: 24. November 2009]
- GRIESE, H. M.** (2002): Kritik der ‚Interkulturellen Pädagogik‘. Essays gegen Kulturalismus, Ethnisierung, Entpolitisierung und einen latenten Rassismus. Münster / Hamburg / London: LIT Verlag.
- GSTREIN, M. / MATEEVA, L. / SCHÖNPFLUG, K.** (2009): Bericht betreffend den Abbau von Benachteiligungen von Frauen für den Zeitraum 2007 – 2008. Im Auftrag und herausgegeben von: BUNDESKANZLERAMT: FRAUEN. Wien. Online im WWW unter URL: <http://www.frauen.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=36154> [Stand: 29. August 2010].
- HAEBERLIN, U.** (Hrsg.) (1996): Heilpädagogik als wertgeleitete Wissenschaft. Ein propädeutisches Einführungsbuch in Grundfragen für Benachteiligte und Ausgegrenzte. Bern, Stuttgart, Wien: Haupt.
- HAGER, A. / MEINHART, E.** (2007): Menschen zweiter Klasse. Unterdrückung. Das dunkle Frauenbild des Islam. Wie Allahs Töchter zwischen religiösem Traditionalismus und westlicher Lebensweise um ihre Identität kämpfen. In: profil Nr. 45, 38. Jg., 5. November 2007, S. 20-28.
- HAN, P.** (2005): Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven. 2. überarbeitete Auflage. Stuttgart: UTB für Wissenschaft.
- HANSEN, K. P.** (1995): Kultur und Kulturwissenschaft. Tübingen / Basel: Francke.
- HASNAIN, R. / SHAIK, L. C. / SHANAWANI, H.** (2008): Disability and the Muslim Perspective: An Introduction for Rehabilitation and Health Care Providers. New York (University at Buffalo): Center for International Rehabilitation Research Information and Exchange (CIRRIE). Online im WWW unter URL: <http://cirrie.buffalo.edu/monographs/muslim.pdf> [Stand: 5. Juni 2010].
- HARTMAN, G.** (2000): Das beredte Schweigen der Literatur: Über das Unbehagen an der Kultur. Frankfurt /M.: Suhrkamp.
- HILLMANN, K.-H.** (1994): Wörterbuch der Soziologie. 4. überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kröner.
- HINZ-ROMMEL, W.** (1994): Interkulturelle Kompetenz. Ein neues Anforderungsprofil für die soziale Arbeit. Münster / New York: Waxmann.

- HOHMANN, M.** (1998): Interkulturelle Erziehung - eine Chance für Europa? In: HOHMANN, M. / REICH, H. (Hrsg.) (1998): Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussionen um interkulturelle Erziehung. Münster: Waxmann, S. 1-32.
- HOHMANN, M. / REICH, H.** (Hrsg.) (1998): Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussionen um interkulturelle Erziehung. Münster: Waxmann.
- HÜTTER, S.** (2007): Türkische Migrant/inn/enfamilien als Klientel der Interdisziplinen Frühförderung und Familienbegleitung in NÖ. Empirische Ergebnisse über die Situation von türkischen Migrant/inn/enfamilien aus der Sicht von Mitarbeiter/inn/en der Frühförderung. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Wien.
- IGGIÖ** (2003): Geschichte des Anerkennungssstatus und Gründung der IGGiÖ. Online im WWW unter URL: <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=3> [Stand: 29. August 2010].
- JACOB, J. / WOLLRAD, E.** (Hrsg.) (2007): Behinderung und Geschlecht –Perspektiven in Theorie und Praxis. Dokumentation einer Tagung. Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Online im WWW unter URL: <http://oops.uni-oldenburg.de/volltexte/2008/798/pdf/jacbeh07.pdf> [Stand: 4. September 2011].
- JANDA, A. / VOGL, M.** (Hrsg.) (2010): Islam in Österreich. Österreichischer Integrationsfonds.
- JANTZEN, W.** (1992): Allgemeine Behindertenpädagogik: Ein Lehrbuch. 2. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz.
- KALPAKA, A.** (2004): Umgang mit ‚Kultur‘ in der Beratung. In: RADICE v. ROGAU, J. / EIMERMACHER, H. / LANFRANCHI, A. (Hrsg.) (2004): Therapie und Beratung von Migranten. Systemisch-interkulturell denken und handeln. Weinheim / Basel: Beltz, S. 31-44.
- KARAKAŞOĞLU, Y.** (2009): Interkulturelle Pädagogik. In: DEDERICH, M. / JANTZEN, W. (Hrsg.) (2009): Behinderung und Anerkennung. Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik. 2. Band. Stuttgart: Kohlhammer, S. 113-124.
- KAUCZOR, C.** (2002): Zur transkulturellen Öffnung der deutschen Behindertenhilfe – Warum ist sie so wichtig und worin liegt das Handicap? In: Behinderung und Dritte Welt, 13 (2002) 2, S. 58–65. Online im WWW unter URL: www.zbdw.de/projekt01/media/pdf/2002_2.pdf 10 [Stand: 4. September 2011].
- KECK, V.** (1997): Zum kulturellen Verständnis von Behindertsein in einer ozeanischen Gesellschaft (Yupno, Papua New Guinea). In: MEISER, U. / ALBRECHT, F. (Hrsg.): Krankheit, Behinderung und Kultur. Frankfurt/M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, S. 5-32.
- KIZILHAN, I.** (2008): Islam, Migration und Integration. Konflikte jugendlicher Migranten mit islamischem Hintergrund. In: Conflict & communication online, conflict & communication online, 7 (2008) 13. Online im www unter URL:

www.cco.regener-online.de/2008_1/pdf/kizilhan_2008.pdf [Stand: 6. September 2011].

- KLAUER, K. J.** (Hrsg.) (1987): Handbuch der Sonderpädagogik. Band 11. Vergleichende Sonderpädagogik. Berlin: Marhold.
- KOBI, E.** (2004): Grundfragen der Heilpädagogik. Eine Einführung in heilpädagogisches Denken. 6. Auflage. Bern / Wien: Haupt.
- KOCH, E. / ÖZEK, M. / PFEIFFER, W.** (Hrsg.) (1995): Psychologie und Pathologie der Migration: Deutsch-türkische Perspektiven. Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- KOCH, U.** (Hrsg.) (1988): Handbuch der Rehabilitationspsychologie. Berlin: Springer.
- KOLB, B. / HENNIGE, U. / JERG, J.** (2004): Familien ausländischer Herkunft mit einem assistenzbedürftigen Kind: Zwei Einzelfallstudien. In: Behinderung und Dritte Welt, 15 (2004) 1, S. 20-36. Online im WWW unter URL: http://www.zbdw.de/projekt01/media/pdf/2004_1.pdf [Stand: 4. September 2011].
- KRACHT, A.** (2000): Migration und kindliche Zweisprachigkeit. Interdisziplinarität und Professionalität sprachpädagogischer und sprachbehindertenpädagogischer Praxis. Münster: Waxmann.
- KRISS, R. / KRISS-HEINRICH, H.** (1960): Volksglaube im Bereich des Islam. Band 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden: Harrassowitz.
- KUNITZSCH, P.** (1998): Die kulturellen Wechselbeziehungen zwischen Europa und der islamischen Welt. In: BARRUCAND, M., u. a. (Hrsg.) (1999): Islam - eine andere Welt? Heidelberg: Winter. (Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1998), S. 9-22.
- LEENEN, R. W. / u. a.** (2008): Interkulturelle Kompetenz in der Sozialen Arbeit. In: AUERNHEIMER, G. (Hrsg.) (2008): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. 2. Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 101-124.
- LEIPRECHT, R. / KERBER, A.** (2005): Schule in der Einwanderungsgesellschaft. Ein Handbuch. Schwalbach: Wochenschau-Verlag.
- LIN, M.** (2004): Kulturell unterschiedliche Kommunikationserwartungen als „Behinderung“ für den Schulerfolg von Migrantenkindern. In: Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete, 73 (2004) 1, S. 53-69.
- LORENZKOWSI, S.** (2002): Zusammenhänge von Flucht und Migration mit Behinderung. In: Behinderung und Dritte Welt, 13 (2002) 2, S. 52-58. Online im WWW unter URL: www.zbdw.de/projekt01/media/pdf/2002_2.pdf [Stand: 4. September 2011].
- LUCIAK, M. / BINDER, S.** (2010): Informationen und Anregungen zur Umsetzung des Unterrichtsprinzips ‚Interkulturelles Lernen‘. Ein Handbuch für den Bereich all-

gemeinbildende Pflichtschulen und allgemeinbildende höhere Schulen. Austrian Studies in Social Anthropology, Sondernummer 1 / 2010. Online im WWW unter URL: <http://bidok.uibk.ac.at/library/luciak-interkulturell.html#id3006956> [Stand: 6. Oktober 2011].

LUHMANN, N. (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MAEDLER, J. (Hrsg.) (2008): Teilhabenichtse. Chancengerechtigkeit und kulturelle Bildung. München: kopaed.

MARKOWETZ, R. (2005): Inklusion – Neuer Begriff, neues Konzept, neue Hoffnungen für die Selbstbestimmung und Partizipation von Menschen mit Behinderung. In: KAISER, H. / KOCNIK, E. / SIGOT, M. (Hrsg.): Vom Objekt zum Subjekt. Inklusive Pädagogik und Selbstbestimmung. Klagenfurt (Hermagoras-Mohorjeva Verlag) 2005, 17-66.

MAYRING, P. (2010): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 11., aktualisierte und überarbeitete Ausgabe. Weinheim / Basel: Beltz.

MECHERIL, P. (2004): Beratung in der Migrationsgesellschaft. Paradigmen einer pädagogischen Handlungsform. In: CYRUS, N. / TREICHLER (Hrsg.) (2004): Soziale Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft. Grundlinien, Konzepte, Handlungsfelder, Methoden. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, S. 371-387).

MECHERIL, P. (2008): „Kompetenzlosigkeit“. Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen. In: AUERNHEIMER, G. (Hrsg.) (2008): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 15-34).

MECHERIL, P. / CASTRO VARELA, M. / DIRIM, I. / KALPAKA, A. / MELTER, C. (2010): BACHELOR | MASTER: Migrationspädagogik. Weinheim / Basel: Beltz.

MECHERIL, P. (2010): Die Ordnung des erziehungswissenschaftlichen Diskurses in der Migrationsgesellschaft. In: MECHERIL, P. / CASTRO VARELA, M. / DIRIM, I. / KALPAKA, A. / MELTER, C. (2010): BACHELOR | MASTER: Migrationspädagogik. Weinheim / Basel: Beltz, S. 45-76.

MEICHLBÖCK, I. (2005): Der berufliche Einstieg von ausländischen Jugendlichen mit Behinderung unter Berücksichtigung des schulischen Bereichs in Österreich. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Wien.

MEISER, U. / ALBRECHT, F. (Hrsg.) (1997): Krankheit, Behinderung und Kultur, Verlag für Interkulturelle Kommunikation: Frankfurt am Main.

MERZ-ATALIK, K. (1998): Kulturspezifische Einstellungen zu Krankheit und Behinderung in Familien türkischer Herkunft. In: DATLER, W. u.a (Hrsg.) (1998): Zur Analyse heilpädagogischer Beziehungsprozesse. Luzern: SZH/ SPC, S. 315-321.

- MERZ-ATALIK, K.** (1999): Ausländer und Behinderung. In: BUNDSCHUH, K. (Hrsg.) (1999): Wörterbuch Heilpädagogik. Ein Nachschlagewerk für Studium und pädagogische Praxis. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S. 21-23.
- MEUSER, M. / NAGEL, U.** (2009): Experteninterview und der Wandel der Wissensproduktion. In: BOGNER, A. / LITTIG, B. / MENZ, W. (Hrsg.) (2009): Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder. 3., grundlegend überarbeitete Auflage, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH, S. 35-61.
- MILES, M.** (1994): Menschen mit Behinderung im religiösen Kontext Asiens historische Perspektiven. In: Zeitschrift Behinderung und Dritte Welt, 5 (1994) 3, S. 4–10. Online im WWW unter URL: http://www.zbdw.de/projekt01/media/pdf/1994_3.pdf [Stand: 29. August 2010].
- MOSER, V.** (1997): Geschlecht: behindert? Geschlechterdifferenz aus sonderpädagogischer Perspektive. In: Behindertenpädagogik, 36 (1997) 2, S. 138-149.
- MOSER, V.** (2001): Identitätskonstruktion in der Sonderpädagogik. Welche Normalität wird produziert? In: SCHILDMANN, U. (Hrsg.) (2001): Normalität, Behinderung und Geschlecht. Ansätze und Perspektiven der Forschung. Opladen: Leske + Budrich, S. 95–108.
- MÜLLER, R.** (2002): Behinderung und Integration im Islam. In: PITHAN, A. / ADAM, G. / KOLLMANN, R. (2002): Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, S. 184-188.
- MWSC / Muslim Women's Support Centre** (Hrsg.) (2006): Islam: A Guide for Service Providers Working with People with a Disability. Online im WWW unter URL: <http://www.edac.org.au/resislamserprovdec06.pdf> [Stand: 14. Dezember 2010].
- NAUCK, B.** (1985): Arbeitsmigration und Familienstruktur. Eine Analyse der mikrosozialen Folgen von Migrationsprozessen. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- NEUBERT, D. / CLOERKES, G.** (1988): Forschungsergebnisse zur sozialen Reaktion auf Behinderte in verschiedenen Kulturen. In: Sonderpädagogik 18 (1988) 2/3, S. 49-66.
- NEUBERT, D. / CLOERKES, G.** (2001): Behinderung und Behinderte in verschiedenen Kulturen. Eine vergleichende Analyse ethnologischer Studien. 3. Auflage. Heidelberg: C. Winter.
- NEUMANN, U.** (1981): Erziehung ausländischer Kinder: Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen in türkischen Arbeiterfamilien. 2. Auflage. Düsseldorf: Schwann.
- NIEHAUS, M. / PAIREDER, K.** (2005): Diversity Management als betrieblicher Integrationsansatz für (ausländische) Mitarbeiter/innen mit Behinderungen. In: Heilpädagogik online 4 (2005) 1, S. 4-33. Online im WWW unter URL: http://www.heilpaedagogik-online.com/2005/heilpaedagogik_online_0105.pdf [Stand: 8. Oktober 2011].

- NIEKE, W.** (2008): Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierung im Alltag. 3. überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- OECD** (2009): OECD Länderprüfungen Migration und Bildung. Österreich. Wien: BMUKK. Online im WWW unter URL: <http://www.oecd.org/dataoecd/2/51/44584913.pdf> [Stand. 20. September 2011].
- OESTERDIEKHOF, G.** (2006): Kultur und Zivilisation. In: SCHÄFERS, B. / KOPP, J. (Hrsg.) (2006): Grundbegriffe der Soziologie. 9. überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag, S. 149-157.
- OTTO, H.-U. / THIERSCH, H.** (Hrsg.) (2011): Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. 4., neu bearbeitete Auflage. München: Reinhardt.
- OUERTANI, M.** (1994): Behinderung in der Dritten Welt unter besonderer Berücksichtigung der Stellung Behinderter im Islam, dargestellt am Beispiel des nordafrikanischen Raumes (Tunesien, Algerien, Marokko). In: Behindertenpädagogik 33 (1994) 4, S. 389-403.
- ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS** (2008), Integration: Zahlen, Daten, Fakten 2008, Wien. Online im WWW unter URL: <http://www.integrationsfonds.at/index.php?id=129> [Stand. 20. September 2011].
- PAIREDER, K.** (2002): Diversity Management – Integration von Ausländer/innen mit Behinderung in österreichischen Unternehmen. Unveröffentlichte Diplomarbeit Wien.
- PFLEGERL, J. / FERNANDEZ DE LA HOZ, P.** (1999): Familie als Schlüssel zur Integration. In: BMWfj / Bundesministerium für Wirtschaft, Familie und Jugend (Hrsg.) (1999): 4. Österreichischer Familienbericht. Familie – zwischen Anspruch und Alltag. Zur Situation von Familie und Familienpolitik in Österreich. Wien: BMWfj, S. 364-380.
- POLAT, H.** (2002): Chancengleichheit und Hilfen auch für MigrantInnen! In: Behinderung und Dritte Welt, 13 (2002) 2, S. 68-70. Online im WWW unter URL: www.zbdw.de/projekt01/media/pdf/2002_2.pdf [Stand: 4. September 2011].
- PROSETZKY, I.** (2009): Isolation und Partizipation. In: DEDERICH, M. / JANTZEN, W. (Hrsg.) (2009): Behinderung und Anerkennung. Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik. 2. Band. Stuttgart: Kohlhammer, S. 87-95.
- RAZUM, O. u. a.** (2008): Migration und Gesundheit. Schwerpunktbericht der Gesundheitsberichterstattung. Berlin: Robert-Koch-Institut.
- REICHMUTH, S.** (2001): Hadîth. In: ELGER, R. (2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. München: Beck.
- RADDATZ, H.-P.** (2005): Allahs Frauen – Djihad zwischen Scharia und Demokratie. München: Herbig.

- REHBERG, K.-S.** (Hrsg.) (2008): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. 2 Bände. Frankfurt/M.: Campus Verlag.
- REIFELD, H.** (Hrsg.) (2006): Ehe, Familie und Gesellschaft – Ein Dialog mit dem Islam. Kongressdokumentation. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung. Online im WWW unter URL: <http://www.kas.de/wf/de/33.7757> [Stand: 23. Mai 2009].
- RIZZA GROSS, H.** (1998): Vom widerspenstigen Begriff Kultur zur Interkulturellen Pädagogik und... darüber hinaus. In: LANFRANCHI, A. / HAGMANN, T. (Hrsg.) (1998): Migrantenkinder. Plädoyer für eine Pädagogik der Vielfalt. Luzern: SZH / SPC, S. 69-94.
- SAGNER, A.** (2001): Behinderung und Kultur. In: Zeitschrift für Ethnologie, 126 (2001): 175-207. Online im WWW unter URL: http://www.sim-sozialplanung.de/fileadmin/sagner/download/Behinderung_und_Kultur.pdf [Stand: 15. Dezember 2009].
- SALMAN, R.** (1995): Hintergründe gelungener Migration. In: KOCH, E. / ÖZEK, M. / PFEIFFER, W. (Hrsg.) (1995): Psychologie und Pathologie der Migration: Deutsch-türkische Perspektiven. Freiburg im Breisgau: Lambertus, S. 90-100.
- SANDRISSER, W. / WINKLER, H.** (2008): Kultur und Medien. Die Stärke der kulturellen Vielfalt. In: Bundesministerium für Inneres (Hrsg.) (2008): Integrationsbeiträge 2008. Integration, eine Frage der Zukunft Österreichs. Wien. S. 169-204.
- SCHÄFERS, B. / KOPP, J.** (Hrsg.) (2006): Grundbegriffe der Soziologie. 9. überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
- SCHAMAH, M.** (1968): Die Stellung der Frau im sunnitischen Islam unter besonderer Berücksichtigung Ägyptens. Berlin: Ernst-Reuter-Gesellschaft (Inaug. Dissertation).
- SCHERR, A.** (2008): Diskriminierung. Eine eigenständige Kategorie für die soziologische Analyse der (Re-)Produktion sozialer Ungleichheiten in der Einwanderungsgesellschaft? In: REHBERG, K.-S. (Hrsg.) (2008): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. 2 Bände. Frankfurt/M.: Campus Verlag, S. 2007-2017.
- SCHILDMANN, U.** (2001): Frauenforschung. In: ANTOR, G. / BLEIDICK, U. (Hrsg.) (2006): Handlexikon der Behindertenpädagogik. Schlüsselbegriffe aus Theorie und Praxis. 2. überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. S. 215-217.
- SCHILDMANN, U.** (Hrsg.) (2001): Normalität, Behinderung und Geschlecht. Ansätze und Perspektiven der Forschung. Opladen: Leske + Budrich.
- SCHILDMANN, U.** (2003): Geschlecht und Behinderung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung ‚Das Parlament‘, B 8/2003, Bonn. Online im WWW unter URL: http://www.bpb.de/publikationen/GGOTEJ,0,0,Geschlecht_und_Behinderung.html [Stand: 5. Oktober 2009].

- SCHIMMEL, A.** (1995): Die Zeichen Gottes: die religiöse Welt des Islam. München: C.H. Beck.
- SCHILDMANN, U.** (2007): Zusammenhänge zwischen Behinderung und Geschlecht - Grundlagen für Gender Mainstreaming in der Arbeit mit behinderten Menschen. Auftaktveranstaltung ‚Gender und Behinderung‘ des Landschaftsverbandes Rheinland. Online im WWW unter URL: <http://www.regionalverband.rheinland.de/soziales/service/veranstaltungen/veranstaltungsreihe/schidmann.txt.pdf> [Stand: 10. Oktober 2009].
- SCHIRRMACHER, CH.** (2000): Kindererziehung und Familienwerte im Islam. In: Querschnitte 13 (2000) 2. Online im WWW unter URL: <http://bucer.org/uploads/media/q200002kindererziehungimislam.pdf> [Stand: 14. Dezember 2010].
- SCHIRRMACHER, CH. / SPULER-STEGEMANN, U.** (2004): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. Kreuzlingen / München: Hugendubel.
- SCHIRRMACHER, Ch.** (2004): Frauen unter der Scharia. In: SCHIRRMACHER, Ch. / SPULER-STEGEMANN, U. (2004): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. Kreuzlingen / München: Hugendubel, S. 9-182.
- SCHLEHE, J.** (2007): Kultureller Austausch und Globalisierung. In: STRAUB, J. / WEIDEMANN, A. / WEIDEMANN, D. (Hrsg.) (2007): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart / Weimar: Metzler, S. 453-461.
- SCHMIED, M.** (2005): Islam in Österreich. In: FEICHTINGER, W. (Hrsg.) (2005): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus: Eine Einführung. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVak) / Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK), S. 189-206.
- SCHMIDINGER, T.** (2008): Islam in Österreich. Zwischen Repräsentation und Integration. In: KHOL, A. / OFNER, G. / KARNER, S. / HALPER, D. (Hrsg.) (2008): Österreichisches Jahrbuch für Politik 2007. Wien: Böhlau. S. 235-256. Online im WWW unter URL: http://www.homepage.univie.ac.at/~schmidt8/php/texte/pol_islam_pol_jahrbuch.pdf [Stand: 21. September 2011]
- SCHNURR, S.** (2001): Partizipation. In: THIERSCH, H. / OTTO, H.-U. (Hrsg.) (2001): Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik. Neuwied / Krefeld: Luchterhand, S. 1330-1345.
- SCHRÖER, H.** (2007): Interkulturelle Öffnung und Diversity Management. Analysen und Konzepte zu Migration, Integration, Community Development/Evaluation. Expertise erstellt im Auftrag von anakonde GbR. München: IQM.
- SCHUCHARDT, E.** (1996): Integration: Zauberformel oder Konzeption eines pädagogischen Weges zwischenmenschlicher Interaktion. In: ZWIERLEIN, E. (Hrsg.) (1996): Handbuch Integration und Ausgrenzung. Behinderte Mitmenschen in der Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand, S. 3-36.

- SCHULTE, A.** (2009): Was heißt hier „Integration“? Zur Klärung eines mehrdeutigen Begriffs. In: Migration. Schule - Wissen für Lehrer 2009. Seelze: Friedrich Verlag. S. 116-123.
- SIMONITSCH, G. / BIFFL, G.** (2008): Bildung und Sprache. Nachfrage nach höheren Qualifikationen. In: Bundesministerium für Inneres (Hrsg.) (2008): Integrationsbeiträge 2008. Integration, eine Frage der Zukunft Österreichs. Wien, S. 25-49.
- SIX-HOHENBALKEN, M. A.** (2001): Migrantenfamilien aus der Türkei in Österreich. Wohnen, Verortung und Heimat. Mit einem Exkurs über die Wohnsituation im Aufnahmeland. Wien: ÖIF (Österreichisches Institut für Familienforschung).
- SPECK, O.** (2003): System Heilpädagogik. Eine ökologisch reflexive Grundlegung. 5. Auflage. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- STATISTIK AUSTRIA / BUNDESKANZLERAMT: FRAUEN** (Hrsg.) (2007): Frauen und Männer in Österreich. Statistische Analysen zu geschlechtsspezifischen Unterschieden. Wien: Bundeskanzleramt - Bundesministerin für Frauen, Medien und Regionalpolitik. Online im WWW unter URL: <http://www.frauen.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=26402> [Stand: 27. November 2009].
- STATISTIK AUSTRIA** (Hrsg.) (2009): Arbeits- und Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten in Österreich. Modul der Arbeitskräfteerhebung 2008. Wien: Verlag Österreich GmbH.
- STATISTIK AUSTRIA** (Hrsg.) (2010): Migration und Integration. Zahlen, Daten, Indikatoren 2010. Online im WWW unter URL: http://www.statistik.at/web_de/services/publikationen/2/index.html?id=2&listid=2&detail=579 [Stand: 21. September 2011].
- STOLLEIS, F.** (2001): Familie. In: ELGER, R. (2001): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur. München: Beck, S. 93.
- STRAUB, J. / WEIDEMANN, A. / WEIDEMANN, D.** (Hrsg.) (2007): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart / Weimar: Metzler.
- STROBL, A.** (2005): Der österreichische Islam. Entwicklung, Tendenzen und Möglichkeiten. In: SWS-Rundschau 45 (2005) 4, S. 520-543.
- STUBER, M.** (2000): Die große Vielfalt: Harte - oder sonnige - Zeiten für das ökonomische Prinzip. Unveröffentlichtes Manuskript. Online im WWW unter URL: <http://www.diversity-wissen.de/downloads/Diversity-Basistext.pdf> [Stand: 8. Oktober 2011].
- STUBER, M.** (2004): Diversity. Das Potential der Vielfalt nutzen – den Erfolg durch Offenheit steigern. München: Luchterhand.
- THIERSCH, H. / OTTO, H.-U.** (Hrsg.) (2001): Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik. Neuwied / Kriftel: Luchterhand.

- TOMENENDAL, K.** (2000): Das türkische Gesicht Wiens. Auf den Spuren der Türken in Wien. Wien [u. a.]: Böhlau.
- TREIBEL, A.** (2003): Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. 3. Auflage. Weinheim / München: Juventa.
- TROMMSDORFF, G.** (1987): Behinderte in der Sicht verschiedener Kulturen. In: KLAUER, K. J. (Hrsg.) (1987): Handbuch der Sonderpädagogik. Band 11. Vergleichende Sonderpädagogik. Berlin: Marhold. S. 23-47.
- WACKER, E.** (Hrsg.) (2005): Teilhabe. Wir wollen mehr als nur dabei sein. Marburg: Lebenshilfe Verlag.
- WACKER, E. / WANSING, G. / SCHÄFERS, M.** (2009): Personenbezogene Unterstützung und Lebensqualität: Teilhabe mit einem persönlichen Budget. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
- WALDSCHMIDT, A.** (1999): Selbstbestimmung als Konstruktion. Alltagstheorien behinderter Frauen und Männer. Opladen: Leske + Budrich.
- WALDSCHMIDT, A.** (2005): Disability Studies: Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung? In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 29 (2005) 1, S. 9-31. Online im WWW unter URL: <http://www.ssoar.info/ssoar/files/2008/520/disability%20studies.pdf> [Stand: 10. Oktober 2009].
- WALTHER, W.** (1997): Die Frau im Islam. 3. überarbeitete und neu gestaltete Auflage. Leipzig: Edition Leipzig.
- WALTHER, W.** (1998): Frauenwelten – Männerwelten im Islam. In: BARRUCAND, M., u. a. (Hrsg.) (1999): Islam - eine andere Welt? Heidelberg: Winter. (Sammelband der Vorträge des Studium Generale der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1998), S. 41-56.
- WALTHER, W.** (2005): Die Situation von Frauen in islamischen Ländern. In: ENDE, W. / STEINBACH, U. (Hrsg.) (2005): Der Islam der Gegenwart. 5. erweiterte Auflage. München: C. H. Beck, S. 635-680.
- WANSING, G.** (2005): Teilhabe an der Gesellschaft. Menschen mit Behinderung zwischen Inklusion und Exklusion. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- WELSCH, W.** (2002): Netzdesign der Kulturen. Zur Transkulturalität. In: ifa Zeitschrift für Kulturaustausch (2002) 1: Der Dialog mit dem Islam. Online im WWW unter URL: <http://www.ifa.de/pub/kulturaustausch/archiv/zfk-2002/der-dialog-mit-dem-islam/welsch/> [Stand: 6. Oktober 2011].
- WELSCH, W.** (2005): Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften. In: ALLOLIO-NÄCKE, L. / KALSCHUEER, B. / MANZESCHKE, A. (Hrsg.) (2005): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Trans-differenz. Frankfurt / New York: Campus Verlag, S. 151-156.

- WELSCH, W.** (2010): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: DAROWSKA, L. / MACHOLD, C. (Hrsg.) (2010): Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz. Bielefeld: transcript Verlag, S. 39–66.
- WENTKER, S.** (2005): Grundfragen des Islam. In: FEICHTINGER, W. (Hrsg.) (2005): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus: Eine Einführung. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVak) / Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK), S. 11-18.
- WIMMER, A.** (2002): Multikulturalität oder Ethnisierung? Kategorienbildung und Netzwerkstrukturen in drei schweizerischen Immigrantenvierteln. In: Zeitschrift für Soziologie 31 (2002) 1, S. 4-26. Online im WWW unter URL: <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/viewFile/1094/631> [Stand: 6. Oktober 2011].
- ZWIERLEIN, E.** (Hrsg.) (1996): Handbuch Integration und Ausgrenzung. Behinderte Mitmenschen in der Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand.

Eideswörtliche Erklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfe bedient habe, und dass ich diese Diplomarbeit bisher weder im Inland noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.

Datum

Unterschrift

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name:	Anna - Theresa Pühringer
Wohnhaft in	Wien
Geboren am	18. Juni 1983
Staatsbürgerschaft:	Österreich

Ausbildung

1989 – 1993	Volksschule des Schulvereins der Kreuzschwestern, Linz
1993 – 1996	Neusprachliches Gymnasium des Schulvereins der Kreuzschwestern, Linz
1996 – 2001	Neusprachliches Gymnasium, Rohrbach im Mühlviertel
seit 2001	Universität Wien: Diplomstudium Pädagogik; mit den Schwerpunkten Heilpädagogik und Integrative Pädagogik, Sozialpädagogik

Beruflicher Werdegang

2001 – 2006	ARCUS Sozialnetzwerk gGmbH: diverse Praktika in den Bereichen Freizeit- und Wohnbetreuung sowie im Bereich Beschäftigung für Menschen mit Beeinträchtigung (St. Vinzenz Wohnen, Oase Werkstatt, Wohnverbund Wege Wohnen, etc.)
2003 – 2004	Spielothek, Wiener Hilfswerk: Einzelbetreuung mit dem Schwerpunkt Freizeitgestaltung (Praktikum)

2005 / 2006	Volkshilfe Oberösterreich: Begleitung von Ferienaktionen für Menschen mit Beeinträchtigung
2005 – 2008	Sozialtherapeutische Tagesstruktur, KoMit GmbH: Betreuung von Erwachsenen mit schwerer psychischer Erkrankung und/oder kognitiver Beeinträchtigung
seit 2008	work-schop. 28, KoMit GmbH: Betreuung von jungen Erwachsenen mit kognitiver Beeinträchtigung und/oder psychischer Erkrankung im Rahmen einer Tagesstruktur